

جوليا براى

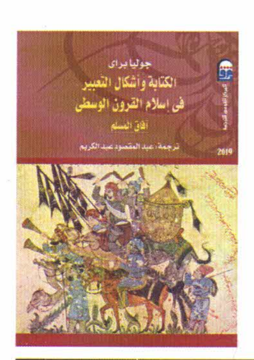
الكتابة وأشكال التعبير فى إسلام القرون الوسطى

آفاق المسلم

ترجمة: عبد المقصود عبد الكريم

2619





"الكتابة وأشكال التعبير فى إسلام القرون الوسطى" مقدمة للتفكير الإسلامى تستكشف جوانبه الإنسانية والخيالية عبر أطياف فكرية واسعة. كيف وصف المسلمون فى القرون الوسطى عالمهم؛ تاريخه وثقافته وممثليه الاجتماعيين الأساسيين- رجالا ونساء، عاديين واستثنائيين- حين كتبوا عنه؟ كيف تعرفوا على النمط والمعنى فى شؤون الإنسان وأوضحوا لقرائهم الفرق بين المظهر والحقيقة. يناقش المسهمون الستة فى الكتاب، وهم متخصصون فى مجالات مختلفة من الفكر الإسلامى الكلاسيكى، هذه المسائل ويقدمون تحليلا عميقا من خلال دراسات الحالة وتشمل: الكتابات النظرية، والتأريخ، والذكريات، والقص والتعبير الرمزى. ويقدم الكتاب دليلا للقارئ لاستخدام مصادر عربية، تعالجها عادة الدراسات الحديثة على أنها تخصصات منفصلة، لكن الثقافة الإسلامية فى العصور الوسطى اعتبرتها متصلة. قد تختلف الآراء العامة للمسلمين فى العصور الوسطى بحدة، رغم استخدام الأيديولوجيات المتنافسة نصوصا مشتركة وكلمات كاشفة لتعزيز رسالتها، مبتكرة مسارا أدبيا مشتركا. وكثيرا ما يخطئ القُرّاء المحدثون تلك المواضيع المشتركة لخطاب مشترك ويقاربونها بالمفاهيم الحديثة للتدرج الهرمى الاجتماعى والجنسى والفكرى. يقارن "الكتابة وأشكال التعبير فى إسلام القرون الوسطى" المصادر بتفسيرات حديثة ومسائل أخطأت فى تحديد الغائيات والتصنيفات الإشكالية. ويقترح تحولا كبيرا للمنظور، ليصبح قراءة أساسية للمهتمين بأدب الشرق الأوسط والتاريخ والإسلام.

الكتابة وأشكال التعبير

فى إسلام القرون الوسطى

آفاق المسلم

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2619
- الكتابة وأشكال التعبير فى إسلام العصور الوسطى: آفاق المسلم
- جوليا براى
- عبد المقصود عبد الكريم
- اللغة: الإنجليزية
- الطبعة الأولى 2015

هذه ترجمة كتاب:
Writing and Representation in Medieval Islam: Muslim Horizons
Edited by: Julia Bray

First published 2006 by Routledge
2 Park Square, Milton Perk, Abingdon, Oxon, OX14 4RN
"Authorised translation from the English language edition published by Routledge, a member of the Taylor & Francis Group".

شارع الجبلاية بالأوبرا– الجزيرة– القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

الكتابة وأشكال التعبير

فى إسلام القرون الوسط

آفاق المسلم

تحـــرير: جوليـــــا بـــــراى

ترجمــــة: عبد المقصود عبد الكريم



2015

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

براى، چوليا.
الكتابة وأشكال التعبير فى إسلام القرون الوسطى: آفاق المسلم/
تأليف: چوليا براى؛ ترجمة: عبد المقصود عبد الكريم.
ط١، القاهرة: المركز القومى للترجمة، ٢٠١٥
٣٧٦ ص؛ ٢٤ سم
١ - الكتابة.
(أ) عبد الكريم، عبد المقصود (مترجم)
(ب) العنوان ٤٠١,١

رقم الإيداع ١٦٥٧٤/٢٠١٤
الترقيم الدولى 978-977-718-790-9
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها ، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز .

المحتويات

الكتابة وأشكال التعبير فى إسلام القرون الوسطى

"الكتابة وأشكال التعبير فى إسلام القرون الوسطى" مقدمة تستكشف جوانب التفكير الإسلامى الإنسانية والخيالية عبر أطياف فكرية واسعة. كيف وصف المسلمون فى القرون الوسطى عالمهم، تاريخه وثقافته وممثليه الاجتماعيين الأساسيين- رجالا ونساء، عاديين واستثنائيين- حين كتبوا عنه؟ كيف تعرفوا على النمط والمعنى فى شئون الإنسان وأوضحوا لقرائهم الفرق بين المظهر والحقيقة.

يناقش المساهمون الستة فى الكتاب، وهم متخصصون فى مجالات مختلفة من الفكر الإسلامى الكلاسيكى، هذه المسائل ويقدمون تحليلا عميقا من خلال دراسات الحالة وتشمل:

- الكتابات النظرية.
- التأريخ.
- الذكريات.
- القص والتعبير الرمزى.

يقدم هذا المجلد للقارئ دليلا لاستخدام مصادر عربية، تعالجها عادة الدراسات الحديثة على أنها تخصصات منفصلة، لكن الثقافة الإسلامية فى العصور الوسطى اعتبرتها متصلة. قد تختلف الآراء العامة للمسلمين فى العصور الوسطى بحدة، رغم استخدام الأيديولوجيات المتنافسة نصوصا مشتركة وكلمات كاشفة لتعزيز رسالتها، مبتكرة مسارا أدبيا مشتركا. وكثيرا ما يخطئ القُرَّاء المحدثون تلك المواضيع المشتركة لخطاب مشترك ويقاربونها بالمفاهيم الحديثة للتدرج الهرمى الاجتماعى والجنسى

والفكرى. يقارن "**الكتابة وأشكال التعبير فى إسلام القرون الوسطى**" المصادر بتفسيرات حديثة ومسائل أخطائت فى تحديد الغائيات teleologies والتصنيفات الإشكالية. ويقترح تحولا كبيرا للمنظور، ليصبح قراءة أساسية للمهتمين بأدب الشرق الأوسط والتاريخ والإسلام.

نبذة عن المساهمين فى الكتاب

جوليا براى Julia Bray: سبق لها تدريس العربية فى جامعات مانشستر وإدنبرا وسانت أندروز St Andrews، حيث كانت محاضرة فى قسم اللغة العربية ودراسات الشرق الأوسط، وهى الآن أستاذ الأدب العربى فى جامعة باريس ٨ – سانت دينس Paris 8- Saint Denis. بالإضافة إلى مقالات عن الأدب العربى فى القرون الوسطى، نشرت "The Archives of the British Political Agency, Kuwait, 1904-1949" (London: India Office Library and Records, 1982)، "Media Arabic" (Edinburgh University Press, 1993 and reprints)، وكانت محررا تنفيذيا لـ"تاريخ كمبريدج للأدب العربى: الأدب العباسى Cambridge History of Arabic Literature: 'Abbasid Belles-Lettres" (١٩٩٠)، ومحررا مساعدا associative لـ"Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia"، تحرير جوزيف ميرى Meri (Routledge, 2006).

روبرت هولاند Robert G. Hoyland: مؤرخ وأثرى، وعُيِّن حديثا أستاذا للعربية فى جامعة سانت أندروز، بالإضافة إلى مقالات عن بدايات التاريخ الإسلامى ودراسة النقوش، نشر "**رؤية الإسلام كما رآه الآخرون: مسح وتقييم للكتابات المسيحية واليهودية والزرادشتية عن بدايات الإسلام** Seeing Islam As Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writing on Early Islam" (Princeton: The Darwin Press, 1997) و"العربية والعرب: من العصر البرونزى حتى مجىء الإسلام Arabic and Arabs: From The Bronze Age to the Coming of Islam" (London and New York: Routledge, 2001) وشارك فيليب كيندى فى تحرير "انعكاسات إسلامية، تأملات عربية. دراسات على شرف آلان جونز "Islamic Reflections, Arabic Musings. Studies in Honour of Alan Jones (Oxford: Gibb Memorial Trust, 2004).

روبرت إروين Robert Irwin: عمل محاضرا فى قسم تاريخ القرون الوسطى فى جامعة سانت أندروز، وهو الآن Senior Research Associate فى قسم تاريخ فى مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية SOAS، جامعة لندن، ومحرر الشرق الأوسط فى "الملحق الأدبى للتايمز". ألف ست روايات، كما ألف **"الشرق الأوسط فى العصور الوسطى: بدايات سلطنة المماليك ١٢٥٠-١٣٨٢"** The Middle East in The Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate 1250-1382" (1966)، و**"ألف ليلة وليلة: رفيق** The Arabian Nights: A Companion" (1994) و**"الفن الإسلامى"** (1997) "Islamic Art" و**"الليل والخيل والبيداء: مختارات من الأدب العربى الكلاسيكى"** Night and Horses and the Desert: An Anthology of Classical Arabic Literature" و**"قصر الحمراء"** The Alhambra" (2004). وهو حاليا يحرر مجلد **"كمبريدج والتاريخ الجديد للإسلام: الثقافة والمجتمعات الإسلامية حتى نهاية القرن الثامن عشر"** The New Cambridge History of Islam: Islamic Culture and Societies to the End of the Eighteenth Century" [صدر المجلد فى ٢٠١٠- المترجم].

فيليب كيندى Philip F. Kennedy: أستاذ اللغة العربية فى جامعة نيويورك، ونشر عددا من المقالات عن الأدب العربى فى القرون الوسطى بجانب **"الخمرية فى الشعر العربى الكلاسيكى: أبو نواس والتقاليد الأدبية"** The Winesong in Classical Arabic Poetry: Abu Nuwas and The Literary Tradition" (Oxford: Clarendon Press, 1997). وهو محرر مشارك، مع روبرت هولاند، فى **"انعكاسات إسلامية، تأملات عربية، دراسات على شرف آلان جونز** Islamic Reflections, Arabic Musings. Studies in Honour of Alan Jones" (Oxford: Gibb Memorial Trust, 2004). كتابه "Islamic Recognitions: Anagnorisis in The Arabic Narrative Tradition" تحت الطبع عن Routledge [لم يصدر حتى الآن، وتحول عنوانه إلى "Recognition in Arabic Islamic Literature: Anagnorisis in the Narrative Tradition (Routledge Studies in Middle Eastern Literatures)" –المترجم].

جولى سكوت ميسامى Julie Scott Meisami: كانت محاضرة للفارسية فى جامعة أكسفورد، وشاركت مع بول ستاركى Paul Starkey فى تحرير **"موسوعة الأدب العربى** Encyclopedia of Arabic Literature" (Routledge, 1998). ونشـرت على نطاق واسع فى كل من الأدب العربى والأدب الفارسى؛ وتشمل كتبها **"شعر البلاط الفارسى فى القـرون الوسطى** Medieval Persian Court Poetry" (Princeton University Press, 1987)، و**"التأريخ الفارسى حتى نهاية القرن الثانى عشر** Persian Historiography to the End of the Twelfth Century" (Edinburgh University Press, 1999)، الذى فـاز بجائزة الصداقة الكويتية البريطانية، و**"بنية الشعر العربى والفارسى فى القرون الوسطى ومعناه: لآلئ شـرقـيـة** Structure and Meaning of Medieval Arabic and Persian Poetry: Orient Pearls" (Routledge Curzon, 2003).

جيمس مونتجمرى James E. Montgomery: درَّس فى جامعتى جلاسجو وأسلو، وهو أستاذ فى العربية الكلاسيكية فى جامعة كمبريدج. وقد فاز كتابه "أهواء القصيدة: التقاليد والممارسة فى بدايات الشعر العربى The Vagaries of The Qasida: The Tradition and Practice of Early Arabic Poetry" (Oxford: Gibb Memorial Trust, 1997) بجائزة الصداقة الكويتية البريطانية. بعد العمل فى هيئة تحرير "مجلة الأدب العربى Journal of Arabic Literature" شارك فى تأسيس "الآداب العربية والشرق أوسطية Arabic and Middle Eastern Literatures" وشارك فى إدارة مدرسة الدراسات العباسية، وحرر أحدث إصدارتها "الإجراءات Proceedings" (Leuven: Peeters, 2004). وقد نشر على نطاق واسع أعمالا عن الأدب العربى والفكر العربى فى القرون الوسطى.

المقدمة

مـاذا رأى مسلمـو القـرون الوسطى حـين تطلعـوا إلى عالمهم وتأملوا مـجتـمعـهم وتاريخـهم وثقـافتـهم، كيف وصـفـوها؟ وكيف أدركوا النمط والمعنى، وكيف أوضـحـوا لقرائهم الفرق بين الظاهر والحقيقة الكامنة وراءه؟

مـقـالات هذا الكتـاب مـحـاولة لفـهم بعض الطرق التى وصـف بها بعض الكُتَّـاب المسلمين فى القرون الوسطى- ويسـتـخدم مصطلح القرون الوسطى هنا بمرونة ليعنى الفترة من القرن الثامن الميلادى إلى القرن السادس عشر- عالمهم، وما اعتقدوه بشأن معناه. ونبدأ بوصف تاريخى، ومع فصل روبرت إروين عن مصرى من القرن السادس عشر هو ابن زنبل، الذى كتب قصة زوال نظام سياسى عظيم، دولة المماليك، استمر لقرنين ونصف، وصعود سلطة إمبريالية جديدة، سلطة العثمانيين. يتعاطف ابن زنبل مع الخاسرين، ويصور المماليك أبطالا منكوبين انهمكوا، بكلمات إروين، فى "صراع ضد التاريخ".

والمقال الثانى لروبرت هولاند، قرب نهايته، هو رثاء على مستوى أصغر بكثير، ومقياس شخصى أكثر. صنَّف كاتب من القرن العاشر- ربما يماثل مؤلف **"كتاب الأغانى"**، ويحتمل أكثر أن يكون أديبا صغيرا ومجهولا - **"كتاب الغرباء"** [الإشارة إلى كتاب "أدب الغرباء"، وهو كتاب منسوب خطأ لأبى الفرج الأصفهانى- المترجم]، سلسلة من المراثى القصيرة فى الفراق والمنفى، عن نقط التحول التى تحدث بشكل عشوائى فى حيوات الأفراد العاديين، وليس فى نقطة تاريخية مفصلية، نقطة تجعل الماضى السعيد بعيد المنال إلى الأبد، هنا خبرات يمكن أن يدركها الجميع، خبرات تتقاطع عبر الزمن والثقافات بالطريقة التى صور بها ابن زنبل زوال فرسان المماليك.

عمومًا يصعب الوصول مباشرة إلى مشهد العالم الذى نتناوله هنا، وكثيرا ما تكون المظاهر خادعة حين يبدو أنه لا يحتاج إلى تفسير، وهو ما ينطبق على صورة النساء عموما، فى أدوار متنوعة، فى الكثير من كتابات المسلمين فى القرون الوسطى؛ ويمكن استخدام هذه الكتابات، وتستخدم، لدعم مناظرة عن القضايا المعاصرة الملحّة. لكن كما توضح جولى سكوت ميسامى، فى الفصل الثالث المحورى، إذا أردنا أن نقرأ الماضى بشكل مثمر، ينبغى أن نقرأ ما يقوله عن نفسه بعناية.

تُجمَع المقالات الثلاث، فى النصف الأول من هذا الكتاب، معًا بعنوان "الحقيقة والخيال". يفتتح إروين (وهو نفسه روائى ومؤرخ) مناظرة عن الحقيقة والتاريخ، تتعلق بكيفية فهم ما نقرأه، وكيفية تمييز الدرامى من الحقيقة الحرْفية. ويتبعه هولاند بتحليل لدوافع، بشكل لا يقل أهمية، تقنيات الآباء المؤسسين للتاريخ الإسلامى. ودون الخوض فى تفاصيل الخلافات الحديثة حول دقّة تأسيس أساطير الثقافة الإسلامية، خاصة فيما يتعلق بحياة النبى، يقدم منظورا متوازنا عن طرق تأليف القصص التاريخية وكيفية رواية قصة أساسية، وسبب روايتها. وينصب التركيز هنا على التعليم لإدراك أنماط التأليف، لا على محاولة استرجاع الحقائق وتنظيمها دون النظر إلى سياقها الأدبى وتجميعها. تنقل مساهمة ميسامى، وهى تواجه المشاكل التى قد تؤدى إليها القراءات الساذجة لمصادر معقدة حين تكون معتقدات حيوية بشأن الحقوق والقيم الإنسانية مهددة، مناقشة كفاءة القارئ إلى الصدارة مرة أخرى. والأكثر أهمية هنا أمانة، القارئ الحديث وإحساسه بالمسئولية. توضح ميسامى كيف تميل الأفكار الواردة– وهى فى هذه الحالة، مسلمات بأن الكراهية المنظمة للنساء، وتفرد الذكور توجد فى الخطاب الإسلامى كله– إلى تشكيل قصصها الكبرى من مصادر لا علاقة لها بالأمر، وتجاهل ما قد تقوله تلك المصادر عن نفسها.

لم يكن لدى كتاب القرون الوسطى، بالضرورة، رسالة سهلة أو متجانسة لينقلوها، ويقودنا هذا إلى النصف الثانى من المجموعة، "المظهر والحقيقة Appearance and truth"، حيث ننتقل مرة أخرى إلى دراسات عن مؤلفين معينين: الجاحظ فى مقال جيمس مونتجمرى، والهمذانى فى مقال فيليب كيندى والتنوخى فى مقالى. يقول

مونتجمرى: "إذا... قبلنا... إن ضرورة فصل الأدب عن التفكير فى القرن التاسع"- أى القرن الثالث الهجرى، الفترة التى كان يعتقد فيها أن اللغة العربية، كما يبرهن، وسيط كل "أشكال التعبير" التى نناقشها هنا، لغة مقدسة بطبيعتها- "يتبع ذلك ضرورة فصل التفكير عن الأدب"، وينبغى إعادة التفكير فى ألوان الأدب، إن لم يكن فى كل ما يتعلق به فى هذه الفترة. كان هناك توجه إلى اعتبار الجاحظ، لأن أعماله مشهورة بالبراعة وتتناول مجالات عديدة، مفكرا كبيرا لكنه سطحى ولا يركز على مجال معين، وكان نتيجة الرعاية التى حظى بها من شخصيات سياسية، كاتبا لديهم: أديبا، داعية مؤقتا للنظام العباسى، لكنه ليس مفكرا حقيقيا. يبرهن مونتجمرى بدلا من ذلك على ترابط أفكاره عن اللغة والاتصال ووظيفتها فى استمرار مجتمع موجه بشكل صحيح، وعلى انشغالها الجاد بالقضايا الدينية فى أيامه، الجاحظ فى هذا التحليل منظِّر لأخلاقيات الأداء، ومن المؤكد أنه كان لا يميل إلى تدليل قرائه.

يسعى الفصل السادس، الذى كتبته عن التنوخى، إلى إدراك الأفكار التى تحيى، وتشجع التمثيل الأدبى للعالم المرئى، عالم الناس والأشياء والطبيعة، مثل الجاحظ، حين يروى القصص، ومثل الهمذانى، لكن بدرجة أعظم من أى منهما، اعتُبِرت أعمال التنوخى، لفترة طويلة، نافذة تطل على الواقع الاجتماعى فى القرون الوسطى، لكن إذا كانت القدرة على الرؤية "بواقعية" والوصف بدقة مشروطة بالأشياء الخارجية، فإن التمثيل الطبيعى، سواء بالكلمات أو الصور، يمكن أن يكون النمط السائد فى كل الثقافات، وبشكل واضح جدا، معظم الكتابات التى تُناقَش هنا ليست طبيعية. فى حالة التنوخى، جاءت الظاهرة نتاجا لارتباط خاص جدا بين الظروف والأفكار.

إن ارتباط الأفكار، الطريقة التى تتفاعل بها معا فى أعمال كاتب معين وحاجة القراء المحدثين إلى الاستعداد لإدراكها، هو التيمة الرئيسية للفصول الثلاثة الأخيرة: وفى الفصل قبل الأخير من الكتاب، يأخذ كيندى التيمة إلى خلاصتها المنطقية بفحص ما يحدث حين يعالج كاتب حديث وناقد مقامات الهمذانى وعالمها الفكرى وفقا للتقاليد الحية، فحصا يمكن أن يجعل القارئ الحديث يرى العالم، أو عملية تخيله، بشكل أكثر إبداعا- وهى الطريقة المعتادة التى نقرأ بها الأدب خارج الدوائر الأكاديمية. وينهمك

فى الوقت ذاته فى نقد (مقدَّر) لكتاب عبد الفتاح كليطو "المقامات Les Séances" وتفسيرات حديثة أخرى للمقامات وفى قراءة تفصيلية للمقامات نفسها تهتم بترابط الأفكار، الأدبية وغيرها، التى يربطها الهمذانى معا فيها. تطرح حقيقة "إختلاطها النصى" المتعمد، وهى نسخة رفيعة من ظاهرة أوسع فى الثقافة، أسئلة بشأن التأليف فى القرون الوسطى، وهى أسئلة ترتبط بكل الفصول، وتأملات فى كيفية عمل مخيلة الكُتَّاب فى القرون الوسطى، وتنطبق عليهم جميعا بشكل مباشر أو غير مباشر.

كررت استخدام "كيف" فى هذه المقدمة، ففى الاجتماعات التى تطرقنا فيها فى البداية إلى مواضيع هذه الفصول، وفى تلك التى دفعنا فيها أسئلتنا أكثر، كان هدفنا دائما أن نحاول ونفهم بشكل أفضل **"كيف"** كتب المؤلفون فى القرون الوسطى، لنفهم بشكل أفضل ماذا كانوا يفعلون ولماذا. إن نظرة الاستيعاب القاطع بالسؤال عن "ماذا" و"لماذا" لم تقترب أكثر بالضرورة، لأن السؤال عن "كيف" استمر فى فتح آفاق جديدة. وهذا -رغم كل شىء- ما تنشغل به القراءة- أى القراءة بوصفها وسيلة نتعلم بها التفكير والتخيل بشكل أفضل. بنشر هذه الفصول نتمنى أن نقدِّمَ لقراءٍ آخرين، يشملون، بشكل خاص، المهتمين بالتفكير الإسلامى فى القرون الوسطى ويضطرون لقراءة النصوص الأصلية مترجمة، الوسيلةَ لإشباع فضولهم نقديا وباستمتاع ولاختيار طريقهم عبر الأدبيات الأكاديمية التى أوردناها دون أن تحول دون ذلك صعوبة تقنياتها.

كلمة أخيرة بخصوص ما يغطيه هذا الكتاب، والكلمات المستخدمة فى العنوان مثل "مسلم" و"إسلام" و"القرون الوسطى"؛ كل المؤلفين الذين نوقشت أعمالهم باستثناء ابن زنبل، عاشوا فى الفترة التى كانت فيها اللغة العربية لغة كتابة الثقافة الإسلامية، أى من القرن الثامن إلى العاشر الميلادى، وكثيرا ما يشار إليها بأنها "فترة تشكيل التفكير الإسلامى". وقد بدأت الفارسية الجديدة تظهر بوصفها لغةً أدبيةً فى نهاية هذه الفترة، ولم تكن التركية قد ظهرت بعد بوصفها لغةً أدبيةً. ومن ثم، فمؤلفونا جميعا ممن يكتبون بالعربية- وإن لم يكونوا بالضرورة عربا. وبالنسبة "للقرون الوسطى"، مع ابن زنبل والفتح العثمانى لمصر، وصلنا بوضوح إلى نهاية عصر. إن مسألة تسميتها

"القرون الوسطى" محل جدل بين أولئك الذين يرفضون تطبيق التقسيم الزمنى الأوروبى على الثقافات الأخرى، لكن لم يتم بعد اقتراح مصطلح آخر مناسب. وأخيرا، كلمة "إسلام" أيضا اختزال مناسب، ليس بالنسبة لكيان توافقى خالد، ونأمل أن توضح الفصول التالية الأمر، لكن بالنسبة لثقافة وتفكير ومعتقدات تتشكل بوعى وتنافس.

جوليا براى

شكر وتقدير

ندين لكلية الدراسات الشرقية، أكسفورد، وكلية سانت جون أكسفورد، لتيسير اجتماعاتنا الأولى، كما ندين لجامعة نيويورك لدعمها الاجتماعات التالية. ولقد نال المشاركون فرادى دعما من Institute Français d'Études Arabes à Damas (الفصل الثانى) وHoneyman Trust, St Andrews (الفصل السادس)، ونحن ممتنون لفضلهم وينبغى على أن أعبر عن شكر خاص للزملاء وهيئة التدريس فى كلية سانت جون أكسفورد، على حسن ضيافتهم أثناء تحرير هذا المجلد فى صيف ٢٠٠٣.

ملاحظة عن التقاليد

الترجمة: ...... [ثلاث فقرات قصيرة عن ترجمة النصوص العربية إلى الإنجليزية، موجهة إلى قارئ الأصل الإنجليزى. المترجم].

التواريخ:

يكتب التاريخ الهجرى أولا (محسوبا من سنة ٦٢٢ ميلادية، السنة التى هاجر فيها النبى من مكة إلى المدينة)، يليه التاريخ الميلادى المقابل، مثلا، ١/ ٦٢٢ . ولأن التقويم الهجرى قمرى لا تتطابق السنوات بشكل كامل فى النظامين، يقدمان أحيانا فى الصيغة "توفى x فى سنة ٧٩/ ٦٩٨-٩". يذكر تاريخ ميلاد المؤلف وتاريخ موته وعصره فى كل فصل مع أول ورود له (وبعد ذلك إذا بدا مفيدا).

المصطلحات التقنية:

بدل أن نحيل القارئ إلى معجم بالمصطلحات، شرحنا المصطلحات التقنية عند ورودها للمرة الأولى فى كل فصل (وبعد ذلك إذا بدا ذلك مفيدا)، لاختلاف معناها غالبا طبقا للسياق.... [بقية الفقرة عن طريقة كتابة الكلمات العربية بالحروف اللاتينية فى الأصل، وهى موجهة للقارئ الأجنبى. المترجم].

الببلوجرافيا والمصادر:

يحتوى كل فصل على **ببلوجرافيا للأعمال الواردة فيه**؛ وتشمل، بقدر الممكن، الترجمات الإنجليزية أو الترجمات الأخرى للأعمال الرئيسية التى نناقشها.

تذكر مراجع الهوامش فى ببلوجرافيا كل فصل، وبالنسبة للأعمال الحديثة والترجمات، تأخذ الشكل "كيليطو (١٩٨٣)" أو "ترجمة مارجليوث (١٩٢١)" متبوعة برقم الصفحة. ويشار إلى أعمال مؤلفى ما قبل العصر الحديث بعنوان مختصر بالشكل "الجاحظ، البيان".

الجزء الأول

الحقيقة والخيال

الفصل الأول

ابن زنبل وقصة التاريخ

روبرت إروين

لاحظ السير لويس نامير [Namier] (١٨٨٨ - ١٩٦٠): مؤرخ بريطاني ولد في بولندا- [المترجم]، المؤرخ البروسوبوجرافي [prosopography: رسم العلاقات بين شخصيات مختلفة في فترة تاريخية معينة- المترجم] لبريطانيا الهانوفرية [Hanoverian: أو الجورجية: بريطانيا في الفترة من ١٧١٤ إلى ١٨٣٨- المترجم]، ذات مرة أن "المؤرخين يتخيلون الماضي ويتذكرون المستقبل"(١). بهذا كان يعني أن نسختنا الخاصة من التاريخ- ويجية [Whig: حزب أمريكي في القرن التاسع عشر كان يعارض الحزب الديموقراطي- المترجم] أو ماركسية... إلخ- تعاد كتابتها باستمرار في ضوء الاتجاه الذي ندرك به ثقافتنا والمجتمع الذي نتناوله. ورغم إن نامير كان يقصد تطبيق مقولته على كل المؤرخين في كل الفترات، فإنه لا يوجد إلا عدد ضئيل، إن وجد، ممن تنطبق عليهم المقولة بشكل أدق مما تنطبق على الشيخ أحمد بن على بن زنبل الرمال المحلي الشافعي، وهو رجل كان يكتب عن الماضي، ويكسب رزقه بالتنبؤ بالمستقبل.

يمكن اعتبار ابن زنبل أول روائي تاريخي حقيقي في العالم العربي، يعتقد عادة أن الرواية التاريخية الأوروبية بدأت مع قصص السير والتر سكوت [Scott (١٧٧١ - ١٨٣٢): كاتب بريطاني. المترجم]، بينما يعتقد عموماً أن رواية جورجي زيدان **"المملوك الشارد"**، المكتوبة تحت تأثير السير والتر سكوت، والمنشورة في ١٨٩١ المثال الأول لرواية تاريخية بالعربية. لكن دارساً على الأقل يعود بتاريخ إنتاج الروايات التاريخية

فى العالم العربى إلى قرون سابقة. ناقش فرانز روزنتال Rosenthal فى كتابه "تاريخ التأريخ الإسلامى" History of Muslim Histriography الملاحم الشعبية من قبيل "سيرة عنترة" و"سيرة بنى هلال" كما لو كانت روايات تاريخية. واستشهد بالسيرة الذاتية لشخصية من القرن الثانى عشر، السموأل بن يحيى المغربى، عن كيف قرأ وهو شاب "الدواوين الكبار، مثل ديوان أخبار عنتر وديوان ذى الهمة والبطّال[٢] وأخبار الإسكندر ذى القرنين[٣] وأخبار العنقاء وأخبار الطرف بن لوذان، وغير ذلك". وانتقل السموأل من هذه المادة الخفيفة والخيالية إلى قراءة التاريخ بالعربية، وقد أقنعته قراءاته فى النهاية بالتحول من اليهودية إلى الإسلام[٤].

لكن من المشكوك فيه إن كانت القصص البطولية الخيالية التى قرأها السموأل، أو الأعمال التالية المماثلة مثل "سيرة الظاهر بيبرس" والقصص شبه الدينية للبكرى، ينبغى أن تُعدَّ روايات تاريخية[٥]. قد يكون هناك تاريخ، أو على الأقل ما يقال إنه تاريخ، فى كل تلك الأعمال، لكنها تفشل فى تلبية المعايير التى وضعها جورج لوكاتش منذ بضعة عقود. فى "الرواية التاريخية" (١٩٣٧)، برهن لوكاتش على أن أبطال الكتب، فى الروايات التاريخية الحقيقية، يشاركون فى الأحداث التاريخية ويأثرون بها. وبالإضافة إلى ذلك يتوصل المرء، بقراءة هذه القصص، إلى فهم أفضل للماضى وعمليات التغير التاريخى. ومن المشكوك فيه حقا إن كانت تلك القصص البطولية الخيالية المؤلفة فى العالم العربى فى القرون الوسطى مؤلفة طبقا لمعايير لوكاتش. ومع ذلك نبرهن فيما يلى على أن رواية ابن زنبل عن سقوط سلطنة المماليك على يد العثمانيين تقترب على الأقل من إرضاء قاض منحاز للروايات التاريخية[٦].

إذا حكمنا بعدد المخطوطات التى بقيت من كتابه "انفصال"، يمكن القول بأن ابن زنبل كان مؤلفا شعبيا[٧]. لكن يبدو أن قُرَّاءه قليلون هذه الأيام. ولا تُخصَّص له مادة فى الطبعة الجديدة (الثانية) من "دائرة المعارف الإسلامية Encyclopedia of Islam" أو "موسوعة الأدب العربى Encyclopedia of Arabic Literature". وقد يكون الإهمال الحالى لابن زنبل نتيجة خطأ فى التصنيف. فقد مال الدارسون فى الغرب إلى معالجة تحفته السردية باعتبارها عملا فى التاريخ لا قصة تاريخية. وطبقا لرأى ديفيد أيلون

فى كتابه "البارود والأسلحة النارية فى مملكة المماليك: تحد لمجتمع القرون الوسطى Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom: A Challenge to a Medieval Society" (١٩٥٦) "توضح الأدلة التى جمعت من أعمال ابن زنبل دون أدنى شك أن أهم سبب لهزيمة المماليك كان إلى حد كبير استخدام العثمانيين للأسلحة النارية"[٨]. عموما، تعتمد الحجج التى قدمت فى دراسة أيلون إلى حد بعيد على الاستشهاد بابن زنبل. ومؤخرا كتب بنيامين ليلوش Lellouch عن ابن زنبل أنه كان يخدم قنصوه الغورى، السلطان قبل الأخير للمماليك، وكان مؤرخًا، وشاهد عيان على هزيمة المماليك فى ١٥١٦-١٥١٧، والاحتلال العثمانى لمصر نتيجة لذلك[٩].

وكما نرى، هناك أسباب كثيرة للشك فى مصداقية ابن زنبل مؤرخا، وهناك أسس قوية للشك فى أنه التحق بخدمة قنصوه الغورى (حكم ١٥٠١-١٥١٦). اعتمادا على فقرة مبكرة فى سجل تاريخى (إذا كان ينبغى حقا تسمية هذا النص "سجلا تاريخيا")، استنتج ليلوش أن ابن زنبل كان رمّال السلطان. لكن ابن زنبل لا يعرف نفسه بأنه رمّال السلطان[١٠]. يمكن فقط استنباط نمط الحياة الحقيقية لابن زنبل من الإشارات العارضة فى أعماله. وكما نرى، يستمر سرد **"انفصال"** حتى ١٥٥٩. يشير ابن زنبل، فى رسالته **"القانون"** فى الجغرافيا والتنجيم، إلى حلم تنبأ باغتيال الوالى العثمانى على مصر، محمود باشا (وقد حدث فى ١٥٦٧)[١١]. وفى كتابه الشامل، **"التحفة"**، لا يشير فقط إلى أنه كان فى أبى قير فى ١٥٤٤، لكنه يذكر أيضا محادثة دارت مع أسبانى فى ٩٨١/ ١٥٥٣-١٥٥٤[١٢]. ويعنى ذلك أنه من غير المحتمل بحال من الأحوال أن يكون قد عاش عمرا طويلا بحيث يكون قد خدم قنصوه الغورى.

لم أستطع تحديد تاريخ ميلاد ابن زنبل، لكن يبدو من المحتمل أن يكون قد ولد فى مدينة المحلة فى الدلتا فى سنة ١٥٠٠ تقريبا. تحتفى **"تحفة"** ابن زنبل، بإسهاب، بالكثير من مآثر المحلة[١٣]. ويمكن أن يكون قد شاهد دخول السلطان العثمانى سليم الأول "المروع" إلى القاهرة فى ١٥١٧، لأن وصفه لهذا الحدث حى ومفصل وواقعى[١٤]. ويزعم أنه شاهد بعينيه وصول المتمرد المهزوم باشا أحمد الخائن فى المحلة فى ١٥٢٤[١٥]. ويبدو أنه قضى معظم حياته بعد ذلك فى خدمة محمود باشا، وعمل لديه

مفسرا للأحلام، ورمالا على ما يفترض (ومن هنا جاء لقبه "الرمال")[١٦]. وربما يكون قد كسب أموالا أخرى من كتابة الكتب.

كتب ابن زنبل رسائل عديدة عن ضرب الرمل، ومن أبرزها **"كتاب المقالات فى حل المشكلات فى علم الرمل"**، وهو عمل رفيع يكشف فيه ابن زنبل، صدفةً، عن اهتمام قوى **بفن تقوية الحافظة**[١٧]. رسالته عن الكوزمولوجيا، **"تحفة الملوك والرغائب لما فى البر والبحر من العجائب والغرائب"** خلاصة وافية للعجائب الحقيقية، تتناول الكنوز الدفينة، والتماثيل السحرية، والوحوش، والمعارف الفرعونية الزائفة، والتأملات الكونية. ويخصص **"القانون والدنيا"** للتنجيم والجغرافيا ويقتبس بكثافة من النبوءات المشكوك فى نسبتها إلى دانيال[١٨]. وكتب أيضا العديد من الأعمال التى اندثرت منها رسالة عن **الزايرجه** (وسيلة لقراءة الطالع درس استخدامها ذات يوم الفيلسوف والمؤرخ العظيم ابن خلدون (ت: ٨٠٨/ ١٤٠٦) بكثافة)،[١٩] ورسالة أخرى عن المهدى، القائد الذى يأتى ليرشد المؤمنين فى آخر الزمان، ونبوءات ملاحم نهاية العالم. كان الشرق الأدنى فى القرن السادس عشر مشغولا أكثر من المعتاد بنبوءة الرؤى. وكانت الحروب بين الإمبراطوريات الكبرى وما تلاها فى سقوط مملكة غرناطة، وإمبراطورية الآق قويونلو[٢٠] وسلطنة المماليك جزءاً من الخلفية لإنتاج كتيبات عن التنبؤ تنسب إلى الصوفى ابن العربى (٥٦٠-٦٣٨/ ١١٦٥-١٢٤١) وآخرين[٢١].

توجد الرواية التاريخية لابن زنبل فى نسخ عديدة، منها نسختان مختلفتان مطبوعتان، ويمكن اعتبارها تشكل عائلة من نسخ مترابطة تماماً، لا نصاً واحداً. تحمل المخطوطات العديدة المتبقية عناوين مختلفة، لكن **"تحفة"** ابن زنبل نفسه أشارت إلى عمله التاريخى باسم **"كتاب انفصال دولة الأوان واتصال دولة بنى عثمان"**[٢٢]. إن جمع ابن زنبل بين حرفتى الروائى والمنجِّم ليس فريدا. فى مصر المملوكية كان الفلاتى، من قبيلة الفلاتة الفقيرة، يجمع بين قارئ الطالع والراوى المتجول[٢٣]. وفى الغرب، فى العصور الحديثة، مارس روائيون مثل بولوير لاتون Lytton وجوستاف ميرينك Meyrink قراءة الطالع، بينما تحول قراء للطالع مثل أليستر كراولى Crowley وديون فورشن For-tune أيضا إلى كتابة الرواية[٢٤].

يبدأ "**انفصال**" بتقدم السلطان المملوكى قبل الأخير، قنصوه الغورى، خارج مصر ليواجه الهزيمة على يد سليم فى معركة مرج دابق. لكن هناك الكثير من الفلاش باك فى السرد. ومن أهمها- وهى بالتأكيد ملفقة- قصة مغربى- مسلم من شمال أفريقيا- وصل ببندقية إلى بلاط قنصوه الغورى وجادل أمام السلطان بأن المماليك سوف يهلكون إذا لم يحصلوا على السلاح. لكن السلطان رفض، زاعمًا أن الأداة البشعة مسيحية وأعلن أنه سيواصل اتباع سُنَّة النبى[٢٥]. ويواصل ابن زنبل رواية قصة احتلال سليم لسوريا وغزوه لمصر، معركة الردينية، ومطاردة آخر سلاطين المماليك، طومان باى، فى ١٥١٧، وتاريخ الباشاوات العثمانيين الأوائل فى مصر. تنتهى المخطوطات المختلفة لـ"**انفصال**" عند نقاط مختلفة. ينتهى نص عامر، المحقق حديثًا، بحكومة على باشا الطوشى، الذى وصل إلى مصر فى ١٥٥٩[٢٦].

إن رواية ابن زنبل مكرسة لتيمات سوداوية عن نهاية الفروسية وهلاك أسرات حاكمة. يتجه تعاطف المؤلف بوضوح مع فروسية المماليك المنكوبة. لكنه يؤكد أيضا على عدالة قضية العثمانيين وتقوى سليم. ولنستعير صياغة أخرى من سيلر ويتمان، "**١٠٦٦ وكل ذلك**" [1066 and All That: كتاب عن تاريخ إنجلترا، صدر ١٩٣٠، تأليف سيلر (1898-1951) Sellar ويتمان Yeatman- (١٨٩٧ - ١٩٦٧) [المترجم] (عن الفرسان وراوندهيدز) الفرسان Cavaliers أنصار تشارلز الأول، وراوندهيدز Roundheads أنصار البرلمانيين ضد تشارلز الأول، فى الحرب الإنجليزية الأهلية- المترجم)، كان المماليك "مخطئين وورومانسيين"، وكان العثمانيون "مصيبين ومنفرين". يضم "**انفصال**" مجموعة قوية من الشخصيات التى ترسم بشكل متميز. طومان باى القديس الشهم هو البطل. الأنذال الحقيقيون ليسوا العثمانيين فى المقام الأول، بل المماليك من أمثال خير بك وجان بردى الغزالى، الذين تعاونوا معهم. أحمد، الباشا الخائن الذى سعى ١٥٢٣ إلى لم شمل المماليك الساخطين ضد العثمانيين، نذل آخر فى كتاب ابن زنبل. خيانة الثقة قمة الآثام. يُصوَّر السلطان العثمانى سليم شرسًا وظالمًا، لكنه يحترم خصومه المماليك ويتمتع بمهارة الفراسة مما يسمح له باكتشاف ما يدور فى نفوس الرجال[٢٧].

يكشف ابن زنبل، مقارنة بالمؤرخين التقليديين لعصر المماليك، عن اهتمام غير عادى بدوافع الأبطال، ويبذل جهداً عظيمًا ليوضح هذه الدوافع، وكثيراً ما يلجأ إلى حوار مبتكر لتحقيق ذلك. يوحى استخدام السرد مرات عديدة للحوار بأن ابن زنبل ألف عمله وفى ذهنه الأداء الشفهى. ويأتى الحوار قويًا، وفاحشًا أحيانًا (كما نرى). وكثيرا ما تأتى المواجهات بين الأبطال متوترة ومتبجحة. ويوحى تكرار تلخيص القصة إلى هذا الحد والاهتمام بإبراز تغيرات المشهد بأن "**انفصال**" صممت للأداء أمام الجمهور، لا لقراءة على انفراد. (بالطريقة نفسها إلى حد بعيد، فى القرن التاسع عشر، يصمم ديكنز رواياته لتقرأ بصوت عال). تشترك "**انفصال**" أيضا مع **الإلياذة** فى الكثير من تيماتها الرئيسية- المداولات، وجمع السلاح، والتحدى، وسلب المقهور،[٢٨] وبالطبع مع قصص البطولة عن الفتوحات الإسلامية الأولى[٢٩].

بالتسليم بهذا كله، لماذا لا يوصف "**انفصال**" بأنه "رواية" بدل أن يوصف بأنه تاريخ غير دقيق، أو بأنه، لنكون أقل انتقاصا من قدره، تاريخ أدبى؟ إن تأدب كتابة التاريخ، رغم كل شيء، سمة بارزة ومدروسة جيدا من سمات عصر المماليك. فى سلسلة من الدراسات التمهيدية، أشار ألريش هارمان Haarmann إلى عدد من السمات الأدبية فى سجلات تاريخ ابن الدوادارى وآخرين، بما فى ذلك إقحام الحكايات، واللجوء إلى الخطاب المباشر، وتضمين العجائب، وبشكل أكثر تحديداً، استخدام مواد التنجيم والأساطير التركية، وأيضا استعارات من "**الرواية الشعبية Volksroman**" وتوظيف التعبيرات العامية والشعبية[٣٠]. أقحم قرطاى العزِّى الخازندارى، وهو مؤرخ من القرن الثالث عشر، أحداثًا خيالية تمامًا فيما كان يمكن أن يكون دون ذلك سجلا تاريخيا مملا عادة. وشملت ابتكاراته معارك وسفارات وأوصاف لأراض أجنبية. ولا يبدو أن هناك دافعا واضحا لهذا التلفيق[٣١]. ملأ ابن صصرَى، وهو مؤلف لكتاب تاريخى عن دمشق فى القرن الرابع عشر، قصته عن الحرب والسياسات المحلية بخرافات وأقوال مأثورة[٣٢]. وفى فترة سابقة وعلى مستوى أكثر تعقيدا يمكن قراءة "**مروج الذهب**" للمسعودى (ت: ٣٤٥/ ٩٥٦) للمتعة والتعلم أيضا، لأنه سجل تاريخى وعمل أدبى[٣٣].

لكن "**انفصال**" غير عادى فى استعداده للتضحية بدقة الواقع لصالح الدافع السردى. "نعم، يا عزيزى نعم، الرواية تحكى قصة"(٣٤). يعمل "انفصال" وفق الكثير من وصفات إى. إم. فورستر للرواية فى ولعها، ورومانسيتها، واهتمامها بالشخصية والحوار، وبميلها للتوضيح، لا الإخبار، وباستخدامها للحدث الدرامى، وقدرتها على تلوين الصور اللفظية، (وتتجلى هذه القدرة فى أوضح أشكالها فى وصف ابن زنبل لدخول سليم إلى القاهرة). وقد جرب فورستر نفسه بعض الصعوبات فى فصل القصة عن التاريخ، لكنه أعلن:

> وظيفة الروائى كشف الحياة الخبيئة فى مصدرها: أن يحكى لنا عن الملكة فيكتوريا أكثر من المعروف، وأن ينتج شخصية ليست الملكة فيكتوريا التاريخية(٣٥).

يعالج ابنَ سليم وضباط سليم وخصومه بهذه الطريقة بالضبط، يقرأ ما يدور فى عقولهم (إلى حد بعيد وكأنه خبير فى الفراسة) ويوضح كيف شكلت شخصياتُهم أفكارَهم وكيف أثرت أفكارهم وقراراتهم فى التاريخ.

يتجلى التنجيم فى الدعائم العرَضية للرواية وفى تيماتها الرئيسية، إنه **تشويه الحرفية** عند ابن زنبل. فى بداية القصة عرف قنصوه أنه سوف يلقى سقوطه على يد رجل يبدأ اسمه بحرف السين(٣٦). ورأى قنصوه أن هذه النبوءة تشير إلى الأمير القوى، سيباى، الحاكم المملوكى لسوريا، ولم يهتم بحقيقة أن اسم سليم أيضا يبدأ بحرف السين. (تظهر هذه الموتيفة القصصية القديمة أيضا فى مسرحية شكسبير، "**ريتشارد الثالث**"، حيث يحذر ريتشارد الرابع من رجل يبدأ اسمه بحرف الجى، فتتوجه مخاوفه ناحية جورج من كلارينس Clarence بدلا من ريتشارد من جلوستر Gloucester.) قضية هذه الموتيفة القصصية (فى كل من السجل التاريخى العربى ومسرحية تودور Tudor) أنها إلى حد ما نبوءة تتحقق ذاتيا. وتتضمن قصة ابن زنبل أن سقوط قنصوه كان جزئيا نتيجة عدم الثقة غير المبررة فى سيباى. وفى "**بدائع الزهور**"، استخدم ابن إياس، المولود قبل ابن زنبل بنصف قرن تقريبا فى ٨٥٢/ ١٤٤٨، قبل

ذلك هذه الموتيفة القصصية ذاتها، لكنه طبقها على فترة مبكرة بعض الشيء. وطبقا لما يرويه ابن إياس أخبر العرافون العادل طومان باى (طوبان باى الأول، حكم ٩٠٦/ ١٥٠١) بأنه سيطيح به شخص يبدأ اسمه بحرف القاف. قرر طومان باى أن الإشارة إلى الأمير قَصْرَوه، لكن أطاح به على غير المتوقع قنصوه الغورى[٣٧]. ويعود الانتشار الساخر للنبوءة فى التاريخ إلى **"تاريخ"** هيرودوت على الأقل، حيث يؤدى سوء فهم التباسات ردود كاهن ديلفى إلى هلاك الكثيرين. إن موتيفة "من يسعى إلى تجنب مصيره يصدِّق على مصيره" يمكن أن تسمى أيضًا موتيفة "موعد فى سامراء"، من ظهور هذه التيمة فى الفلكلور العربى وفى رواية جون أوهارا O'Hara بهذا العنوان[٣٨].

وكما لاحظنا من قبل، يظهر سليم فى القصة رجلا يتمتع بمهارات فى التنجيم. يستطيع قراءة ما يدور فى عقول الرجال بقدرته فى الفراسة، ومن ثم يكتشف خداع قنصوه الغورى، كما يكتشف "النبل الحقيقى لطومان باى". (قوة الفراسة سمة أساسية فى قصص "الملك الذى أدرك جوهر الأشياء" و"ملك اليمن وأبناؤه الثلاثة" فى **"ألف ليلة وليلة"**)[٣٩]. ويمكن لسليم أن يفهم أيضا المعانى الخفية لحروف الأبجدية. يقدم **"انفصال"** مصر القرن السادس عشر أرضا للسحر. يحث خير بك، المملوك المرتد، فى حضرة سليم، سيدَه الجديد، بتشجيع الإشارات إلى الملاحم والرموز[٤٠]. يمتلك المملوك المتمرد أمير أينال **عرقية مسرودة** (طاقية إخفاء). لم ينفعه امتلاكها[٤١]. (فى قصص كثيرة يرتبط الاختفاء والمصير السيئ ارتباطا وثيقا كما يحدث، على سبيل المثال، أوبرا فاجنر **"رباعية الخاتم"** Ring Cycle، وفى رواية ه. ج. ويلز **"الرجل الخفى"** The Invisible Man"، ورواية تولكين J. R. R. Tolkien **"ملك الخواتم"** The Lord of the Rings")[٤٢].

بشكل أوسع، تعود ممارسة التخطيط، والإنذار بالنهاية فى وقت مبكر من القصة إلى هوميروس. القصة التى يلعب فيها المصير والمعرفة السابقة دورًا كبيرًا يحتمل أيضا أن تحمل عبء السخرية الدرامية- كما يحدث، على سبيل المثال، حين يتعارك معًا رفيقَا سلاح. على سبيل المثال، ينهمك الأمير جان بردى، متخفيا فى هيئة عربى، فى قتال فردى مع السلطان طومان باى دون أن يتعرف عليه (مثل سُهراب ورستم أو

لانسلوت Lancelot وجلاهاد Galahad[٤٣]. تميز جمهور ابن زنبل بأنه يعرف أكثر من الأبطال والضحايا فى قصته. وعلى عكس أبطال الروايات، يعرف جمهور القصة كيف ستنتهى- بهلاك المماليك[٤٤].

بعد استسلام طومان باى لقوات سليم، تساءل سليم عن السحر الذى يمكن أن يكون قد جعل سلطان المماليك يستسلم بهذه السهولة. ومع ذلك من الواضح أن أحلام طومان باى، التى جعلته يدرك أن حالته ميئوس منها، لم تكن نتاج السحر لكنها جاءته من الرب. لم تهلك سلطنة المماليك بالسحر بل بالقدر. قد يتنبأ العراف بالمستقبل، لكن لا يمكن أن يغيره. يسكن أبطال المماليك عند ابن زنبل عالمًا من الهلاك المقدر، وأولئك الذين يستطيعون قراءة الرموز، مثل خير بك، يعرفون ما ستكون عليه نهايتهم. (بعد الموت، يمكن سماع خير بك يصرخ فى قبره)[٤٥]. وقد خمن نفسيًا رجلٌ من القاهرة لحظة نهاية جان بردى الغزالى[٤٦]. تخبر الأحلام طومان باى بنهايته المأساوية النبيلة. قبل أن يدخل الوادى المشئوم حيث يهزم، يحلم أولا بطوفان مدمر، ثم بخمسة كلاب سود تهاجمه[٤٧]. وبعد قليل يظهر النبى فى حلم ليخبره بأن قضيته خاسرة وسلالته هالكة[٤٨]. وبناء على ذلك يطرح طومان باى سيفه فى المياه (ظلال من أشهر الأحداث فى كتاب مالورى Malory **"موت أرثر** Morte d'Arthur" حيث يطلب الملك أرثر من السير بديفير Bedivere طرح سيفه الأسطورى فى المياه؛ وظلال أيضا من قرار رولان فى **"أغنية رولان** Chanson de Roland" بتدمير سيفه، دوراندال Durandal، خشية أن يستخدمه أعداؤه). طومان باى ليس مجرد محارب، لكنه أيضا شاعر وصوفى "فقير من الدنيا".[٤٩] ويذكرنا وصف شنقه بحكايات شنق الحلاج الصوفى فى القرن الرابع/ العاشر[٥٠]. ظاهريا ينهمك طومان باى وبقية أمراء المماليك فى كفاح ضد العثمانيين بتكنولوجيتهم العسكرية الجديدة. وعلى مستوى أعمق يخوضون معركة ضد القضاء والقدر. يشبه هلاك المماليك هلاك أبرهة وأصحاب الفيل فى القرآن[٥١]. لا يكفل عدد الجيش النصر، يمكن فقط للعراف التنبؤ بالفائز.

الفلاش باك والإدراك المتأخر نظيرًا النبوءة والتوقع. ينتقل ابن زنبل إلى الخلف وإلى الأمام فى الزمن، لكن لا يمكث بعيدا جدا عن القصة الرئيسية. تقوده قبضته

القوية على مسار الحبكة (على عكس المؤرخ ابن إياس) إلى تجاهل مواضيع مهمة تاريخيا مثل ظهور البرتغاليين فى المحيط الهندى،[٥٢] أو ترحيل مدنيين بارزين من مصر بعد الفتح العثمانى. رغم طريقته المتعجرفة ظاهريا مع التسلسل الزمنى، لا نجد فى ابن زنبل التراكم العشوائى غير المنظم لمختلف الحقائق، التراكم الذى نجده عند ابن إياس. كل حدث فى "**انفصال**" له أسبابه ونتائجه- وكثيرا ما تكون أسبابًا ونتائج خفية، كما تكون علنية.

يُعرَض بانتظام حوارٌ (مخترع بالتأكيد) لتوضيح الموتيفات المزعومة للشخصيات الدرامية. يستخدم الحوار والمونولوج الفصيح لعرض القضايا السياسية والإيحاء باحتمال وجود استراتيجيات بديلة. عشية معركة غزة، يتوقف طومان باى ليؤلف قصيدة من أربعة وتسعين بيتا عن أفول حظ المماليك. وشعورًا بالواجب ينقشها أمراؤه على أحد الأهرامات[٥٣]. (بعد قرون، حظيت المغامرة المزعومة لطومان باى فى الأدب بامتياز نادر بترجمتها إلى السويدية بعنوان "Tumanbay's Svane-Sang In Hugged pa en Egyptik Pyramid"[٥٤]. يأتى استخدام ابن زنبل للحوار جليا وقويا، كما حين يحدد كرتباى لآسريه العثمانيين موضع رأسه بمجرد قطعه[٥٥]. مثل هذه المشاهد تجعل المرء يدرك كيف يبدو صرا ع المماليك أنيقا ولائقا بحيث لا يذكر فى ابن تغرى بردى أو ابن إياس، حيث لا تتبادل بين الأطراف المتنازعة إهانة، إن الحنث بالقسَم فى الحرب والسياسة فى الإسلام يستحق اهتماما أكثر مما حظى به حتى الآن.

يتكون جزء كبير من "**انفصال**" من أبطال يسيئون إلى بعضهم، أو يجادلون مع بعضهم، أو يتهمكون فى الفخر. يشير البناء المتوتر لهذه المواجهات إلى أن "**انفصال**"، رغم أنه بمعنى ما عمل أدبى تماما، ليس، بمعنى آخر، عملا أدبيا على الإطلاق، حيث إنه نتاج لثقافة كانت لا تعرف التعليم إلا جزئيا. تعتمد قصة ابن زنبل، إن كانت تعتمد على شيء غير الفنتازيا، على الذاكرة والشهادة الشفهية لا على الوثائق. وكما اقترحنا سابقًا، كُتِبَ ليُقرأ على انفراد ولكن ليُروى على الملأ. وكان جمهور الكتّاب غالبًا من الأميين المعتادين على الأنماط الشفهية للنقل. تتواءم مشاهد "**انفصال**" عن المناظرات والفخر مع أداء **الحكواتى**. ومشاهد المعارك ليست أقل توترًا وتكلُّفًا من المحاورات، لأن

الصراع الفردى بين الأبطال كثيرًا ما يُرسَم بشكل لا يصدق وبجلاء فى المعارك. يُمثَّل الصراع شخصيًا وملموسًا فى الخطاب والفعل. وهكذا تتحول التيمة المجردة لنهاية الفروسية إلى مسرحية يتوزع فيها الجدل بين مختلف الأجزاء، وكانت كل الأجزاء (كما اقترح) يؤديها ممثل واحد، **الحكواتى**.

يقدم ابن زنبل استخداما بارعا لمنظور تبادلى يتحول بانتظام من المعسكر العثمانى إلى المماليك ليعود مرة أخرى، ويستعد الجمهور لهذه التحولات باستخدام تعبير "قال الراوى". وتركز القصة بدقة إلى حد كبير على ثلاثة أبطال: طومان باى، مثال الشجاعة والفروسية، وخير بك، الخائن الحسود والحقود، وسليم، الحاكم القاسى المتعطش للدماء لكنه داهية، لا يملك إلا الاعتراف بفضائل خصومه من المماليك.

رغم إن التيمات السرية تعم "**انفصال**"، لكنها لا تسوده، والتيمة الرئيسية فى الكتاب هى المناظرة الدرامية للشرعيات المتقابلة للمماليك والعثمانيين. كان الأنذال فى السِّيْرة الشعبية، مثل "**سيرة الظاهر بيبرس**"، دون شك، مسيحيين أو مجوسًا أو يهودًا. لكن ابن زنبل يروى قصة عن حرب بين نظامين إسلاميين سنيين. فى سياق "**انفصال**" يدور جدل بشأن فرضية سليم بأن حكمه لسوريا شرعى لأنه سلطان وابن سلطان ونسب سلالته يرجع إلى نوح. لم يكن سليم يريد إلا حماية الأماكن المقدسة وأجر الجهاد ضد الكفار والزنادقة، ويشعر أن من واجبه حماية المدينتين المقدستين، مكة والمدينة. كان المماليك، على العكس، عبيدا سابقين ومسيحيين سابقين مارسوا بانتظام عزل سلاطينهم وقتلهم؛ كان قنصوه الغورى سلطانًا مستبدًا، وبالإضافة إلى ذلك سعى إلى إعاقة حرب سليم ضد التركمان القزلباش الزنادقة[٥٦]. وقد وثَّق سليم **فتوى** شرعية ليضمن شرعية حربه ضد المماليك.

ومن الناحية الأخرى، يدور جدل شخصيات مختلفة فى "**انفصال**" لإثبات العكس. العدوان العثمانى خطأ، ومن حق المماليك مقاومته، لأن القرآن ينص على الدفاع عن النفس. يحارب المماليك لحماية زوجاتهم وأبنائهم. على المسلم ألا يهاجم المسلم. وليس صحيحًا أن سلطنة المماليك كانت استبدادًا يختلط بالاغتيال، كما يشيع العثمانيون.

صار المماليك سلاطين بالاستحقاق. حكم قايتباى ثلاثين عاما (١٤٦٨-١٤٩٦). كان العثمانيون يستخدمون جنود الكفار وتكنولوجيا الكفار، بينما حارب المماليك الشراكسة طبقا لسُنَّة المجاهدين على بن أبى طالب وعمر والصحابة وخلفاء النبى. وهب الرب الفروسية والشجاعة للشراكسة، وكانت فخراً لهم[٥٧].

لعب استخدام العثمانيين للأسلحة النارية والاستعانة بالخونة الأشرار دورا فى سقوط المماليك الأبطال[٥٨]. فى قصة ابن زنبل، يخدع الخونةُ- خير بك وجان بردى وأحمد الخائن- الأخيارَ، ويخدع الخونةُ الخونةَ. لكن ينبغى التأكيد على أن هاتين التيمتين تخضعان لقدرة القدر. يسكن مماليك "**انفصال**" عالمًا هالكًا، لا يختلف كثيراً عن العوالم الهالكة لإقطاعيات القرون الوسطى أو بعاقبة القرن الثامن عشر كما تصورها روايات سكوت. (يمكن أيضا عقد مقارنات مثمرة مع القوزاق الهالكين فى رواية جوجول "**تراس بولبا** Taras Bulba" أو مع الأرستقراطية التقليدية فى عصر ريزورجيمنتو **Risorgimento** فى رواية لامبدوسا **Lampedusa** "الفهد **It Gattopardo**"، بلازمتها المضللة بشكل ساخر "ينبغى أن تتغير الأشياء لتبقى على حالها"). تعم قصة ابن زنبل نوستالجيا. عند نقطة ما ينحرف المؤلف إلى قائمة من مختلف شوارع القاهرة، التى كانت تضم مساكن أمراء المماليك[٥٩]. إنه مشروع يذكر بغرابة بمحاولة أثرى تودور جون ستوى [ستوى **Stowe** (١٥٢٥ - ١٦٠٥): مؤرخ وأثرى إنجليزى. تودور **Tudor**: أسرة حاكمة بريطانية (١٤٨٥-١٦٠٣)- المترجم] بإعادة بناء طبوغرافيا لندن القرون الوسطى (فى "**مسح لندن** The Survey of London"، المنشور فى ١٥٩٨). لكن رغم انتحاب ابن زنبل وجمهوره لسقوط المماليك، كان نظام المماليك هالكًا بلا رجعة، وهو مآل كل النظم فى النهاية. يقدم "**انفصال**" صورة لمجتمع فى عملية تحول حتمى ومجموعة من المحاربين يكافحون ضد التاريخ[٦٠].

من المحتمل هنا أن ابن زنبل، فى حكايته عن هلاك المماليك، كان يقصد بعث رسالة إلى العثمانيين، وكان على العثمانيين أن يتلقوها. ترجمت القصة مرتين إلى التركية (ترجمها سهيلى ويوسف ميلفى)، وكانت من أوائل الكتب التى طبعت فى تركيا العثمانية[٦١]. فى وقت مبكر يعود إلى منتصف القرن السادس عشر، كان بعض

المفكرين الأتراك يفكرون بالفعل فى احتمال انهيار إمبراطوريتهم، وبعد قليل تحول المؤرخون العثمانيون إلى دراسة نظريات ابن خلدون عن الظهور الدورى للأسرات الحاكمة وانهيارها الحتمى[٦٢]. يتضمن المفهوم الحقيقى **للدولة** ("أسرة حاكمة"، "تناوب"، "انقلاب الحظ") فكرة أن الأنظمة تتعاقب وتخضع "للتعاقب". وقد اهتم الأتراك أنفسهم بالملاحم، ونبوءات الرؤى لابن عربى وآخرين، وزعموا أنها تتوقع أولا انتصار العثمانيين، ثم ظهور المهدى. وربما كان هناك بعض الأتراك العثمانيين، ممن فتحوا رواية ابن زنبل، قرأوا وصفها لأحداث الماضى فى ضوء مخاوفهم بشأن المستقبل. واضعين هذا كله فى الاعتبار، يمكن تصحيح الوضع لنقرأ "**انفصال**" باعتبارها قصة لا ترتبط فقط بسقوط المماليك لكنها تتنبأ أيضا ضمنيا بسقوط العثمانيين فى المستقبل وتتطلع إلى **نهاية الزمان**.

الهوامش

(1) Namier (1942), p. 70.

(٢) انظر: الفصل الثانى، ص ١٧-١٨، ٣٤.

(٣) القصة العربية عن الإسكندر.

(4) Rosenthal (1968), pp. 46-7.

(٥) البكرى، مؤلف غامض، ربما عاش فى أواخر القرن الثالث عشر الميلادى. هزم بيبرس التاريخى (حكم ٦٥٨-٧٦/ ١٢٦٠-٧٧) الحملة الصليبية التى قادها سانت لويس، ثم هزم المغول، ونُصِّب سلطانا للمماليك. نشأ عن أسطورته سلسلة من السير فى حلقات عديدة لإحداها ترجمة متداولة بالفرنسية (بعنوان عام "قصة بيبرس Romance de Baïbars): انظر: Bohas and Guillaume (1985).

(٦) حتى الآن لم يقدر ابن زنبل حق قدره إلا هـ. يانسكى. وقد لاحظ شعبية عمل ابن زنبل فى الشرق الأوسط، مضى إلى إطرائه لثراء محتوياته ودفء تعبيراته. ووصفه بأنه من عيون القص العربى، ملحمة ('ein Heldenepos[ملحمة بالألمانية– المترجم]) ونوع نادر من الكتب لا يستطيع المرء أن يقلل من شأنه. انظر: Jansky (1929), p. 30.

(7) Brockelmann, GAI, II, p. 298; S, II, p. 409.

(8) Ayalon (1956), p. 100; see also ibid, pp. 86-97 and CHistIslam, p. 229.

(9) Lellouch (1994), pp. 144-55.

(١٠) ابن زنبل [انفصال] = "آخرة المماليك" (تحقيق عبد المنعم عامر، القاهرة، ١٩٦٢)، ص ١٦، فى الفقرة المذكورة، يعرف ابن زنبل نفسه بأنه مجرد ناقل لقصة عن نبوءة الرمال. بقدر الممكن، أشير فيما يلى إلى النص المطبوع الذى حققه عامر، نص "انفصال". وهناك أيضا نسخة بالطباعة الحجرية lithograph لسردية ابن زنبل "كتاب تاريخ السلطان سليم خان بن السلطان بازيد خان مع قنصوه الغورى سلطان مصر وأعمالها"، لكنه أقصر من نص عامر. ويعتمد الأخير أساسا على مخطوطة القاهرة، تيمور ٣٦٧، مع إضافات وتصحيحات من مخطوطتين أخريين.

(١١) Ahlwardt (1897), V, pp. 285-7. يزعم ألفوردت Ahlwardt أن ابن زنبل مات سنة ٩٨٠/ ١٥٧٢، لكن الدليل على هذا ليس واضحا، ويحدد Haarmann (1970), p. 165 موت ابن زنبل فى بعد ١٥٥٣.

(١٢) ابن زنبل "تحفة الملوك" ff. 118a, 191a؛ Fagnan (1924), p. 136؛ Irwin (1999) (a), p. 308.

(١٣) ابن زنبل "تحفة الملوك" ff. 123a-b.

(١٤) ابن زنبل [انفصال] = "آخرة المماليك"، ص ١١٠-١١.

(١٥) ابن زنبل [انفصال] British Library MS Or.3031 (no title), f.31b. وعن أحمد باشا انظر: CHistEgypt, I, pp. 514-15.

(16) Ahlwardt (1897), V, pp. 285-7.

(١٧) عن أعمال السحر والتنجيم لابن زنبل انظر: Fahd (1987), p. 203, Klein-Franke (1973), pp. 26-35, Skinner (1980), pp. 19-22, 38-51, 242-3.

(18) Ahlwardt (1897), V, pp. 285-7.

(١٩) ابن خلدون، "المقدمة"، ترجمة Rosenthal (1967), III, 182-214، وانظر أيضا Rosenthal (1943).

(٢٠) انظر: CHistEgypt, I, pp. 466-522. [إمبراطورية الآق قويونلو Aqqoyunlu: أو الخرفان البيض، قبائل تركمانية حكمت في شرق الأناضول وفارس والعراق وأذربيجان وأفغانستان وتركستان ما بين ١٤٦٧-١٥٠٢- المترجم].

(٢١) عن أدب التنبؤ، انظر: Massignon (1963), Foder (1974), Abel (1977), (1958) and (1954), and Langner (1983), pp. 91-5.

(٢٢) ابن زنبل، "تحفة الملوك"، f. 73a.

(٢٣) Irwin (1994), pp. 108-9 ، عن الفلاحة والحياة الشعبية في عصر المماليك، انظر: Lapidus (1984), p. 181.

(٢٤) لأمثلة أخرى، انظر: Ashley (1997). ثمة مثال حديث من هذا الجنس الأدبي يتمثل في روايتي Satan Wants Me (1999).

(٢٥) ابن زنبل [انفصال] = "آخرة المماليك" ص ٥٨-٩، ترجمة Irwin (1999) (a) p. 446.

(٢٦) المصدر السابق، ص ١٧١.

(٢٧) المصدر السابق، ص ٢٠، ٢٤، ١٣٢.

(٢٨) عن استمرار السمات الشفهية في الأدب، انظر: Ong (1989).

(٢٩) انظر: الفصل الثاني، ص ١٨، ٣٢-٣٥.

(٣٠) انظر: Haarmann (1970), (1971), and (1974).

(31) Irwin (1989), pp. 237-40.)

(32) Brinner (1963).

(٣٣) انظر: Al-Azmeh (1998) (b).

(34) Forster (1976), p. 40.

(٣٥) المصدر السابق، ص ٥٥–٦.

(٣٦) ابن زنبل [انفصال] = "آخرة المماليك"، ص ١٥.

(37) Wiet (1955-60), I, p. 3.

(٣٨) عن استخدام الأدب لنبوءة تتحقق ذاتيا، انظر: Haarmann (1979), Irwin (1994), and Bell and Langford (1997).

(39) Irwin (1994), p. 192.

(٤٠) ابن زنبل [انفصال] = "آخرة المماليك"، ص ٧١.

(٤١) ابن زنبل [انفصال] = British Library MS Or.3031, f. 27b، وهذه التفاصيل لا توجد في النسخة المطبوعة.

(٤٢) Clute and Grant (1997)، للاطلاع على تيمة الاختفاء في "ألف ليلة وليلة"، انظر: Elisséeff (1949), pp. 132-3.

(٤٣) ابن زنبل [انفصال] = "آخرة المماليك"، ص ١١٦–١٨.

(٤٤) عن التظليل adumbration في القصة fiction، انظر Hutchinson (1983), p. 165.

(٤٥) ابن زنبل [انفصال] = "آخرة المماليك"، ص ١٦٥.

(٤٦) المصدر السابق، ص ١٦٣.

(٤٧) المصدر السابق، ص ١٢٣.

(٤٨) المصدر السابق، ص ١٢٨.

(٤٩) قارن CHistEgypt, I, pp. 406, 498.

(٥٠) انظر: Cooper (1998).

(٥١) القرآن، سورة الفيل، ١–٥.

(٥٢) CHistEgypt, I, pp. 466-7.

(٥٣) ابن زنبل [انفصال] = "آخرة المماليك"، ص ٧٧–٨١.

(54) Norberg (1822), pp. 230-8.

(٥٥) ابن زنبل [انفصال] = "آخرة المماليك"، ص ٦٢.

(٥٦) انظر: CHistEgypt, I, p. 495.

(٥٧) انظر بشكل خاص: ابن زنبل]انفصال" = [آخرة المماليك"، ص ٧٠، ١٣٥-٩، ترجمة Irwin (1999) (a), pp. 444-6.

(٥٨) عن المخاطر فى استخدام ابن زنبل مصدرا عن الأسلحة النارية، انظر: .Irwin (2004)

(٥٩) ابن زنبل [انفصال] = "آخرة المماليك"، ص ٣٦-٩.

(٦٠) للاطلاع على ترجمة لفقرة يخبر فيها كرتباى سليم بأن العثمانيين هزموا المماليك ليس لأن جنودهم أفضل لكن لأن القدر أهلك المماليك، انظر: Irwin (1999) (a), p. 445.

(61) Jansky (1929), pp. 32-3, Rieu (1988), pp. 59-60, Babinger (1927), pp. 56-8, 162, 371-4.

(62) Lewis (1962). See also Lewis (1986), pp. 527-30 and Al-Azmeh (1998) (a).

المراجع

Abel, Armand (1954), 'Changements politiques et littérature eschatologique', *Studia Islamica* 2, pp. 22–43.

——(1958), 'Un *hadīt* sur la prise de Rome dans la tradition eschatologique de l'Islam', *Arabica* 5, pp. 1–14.

——(1977), 'La place des sciences occultes dans la décadence', in Brunschvig and von Grunebaum (eds) (1977), pp. 291–311.

Ahlwardt, W. (1897), *Die Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin: Verzeichnis der arabischen Handschriften*, Berlin.

Al-Azmeh, A. (1998) (a), 'Ibn Khaldūn', *EncArLit*, I, pp. 343–4.

——(1998) (b), 'al-Mas'ūdī', *EncArLit*, II, pp. 514–15.

Arbel, B., B. Hamilton and D. Jacoby (eds) (1989), *Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean after 1204*, London.

Ashley, Mike (1997), 'Occult Fantasy', in Clute and Grant (eds) (1997), pp. 702–3.

Ayalon, David (1956), *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom: A Challenge to a Mediaeval Society*, London.

Babinger, F. (1927). *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig.

Bell, Chris and David Langford (1997), 'Prophecy', in Clute and Grant (eds) (1997), pp. 789–90.

Bohas, Georges and Patrick Guillaume, trans. (1985), *Les Enfances de Baïbars*, Paris.

Brinner, William M., ed. and trans. (1963), *The Chronicle of Damascus 1389–1397 by Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ṣaṣrā*, Berkeley and Los Angeles.

Brockelmann, C. (1943–9), *Geschichte der Arabischen Literatur* (= GAL, I–II) Leiden, and (1937–42), *Supplementbanden* (= S, I–III), Leiden.

Brunschvig, R. and G. E. von Grunebaum (eds) (1977), *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam (Actes du Symposium International d'Histoire de la Civilisation musulmane, Bordeaux, 1956)*, Paris.

The Cambridge History of Egypt, volume I, Petry, Carl F. (ed.), *Islamic Egypt, 640–1517*. Cambridge 1998 (= *CHistEgypt*, I).

The Cambridge History of Islam, Holt, P. M., Ann K. S. Lambton and Bernard Lewis (eds) Cambridge 1970 (= *CHistIslam*).

Clute, John and John Grant (eds) (1997), *The Encyclopedia of Fantasy*, London.

Cooper, J. (1998), 'al-Ḥallāj', *EncArLit*, I, pp. 266–7.

Elisséeff, Nikita (1949). *Thèmes et motifs des Mille et Une Nuits: Essai de classification*, Beirut.

Encyclopedia of Arabic Literature, Meisami, Julie Scott and Paul Starkey (eds), London and New York. (= *EncArLit*).

Fagnan, E. (1924), *Extraits inédits relatifs au Maghreb. Géographie et histoire*, Algiers.

Fahd, Toufic (1987), *La Divination arabe*, Paris.

Fodor, A. (1974), 'Malhamat Daniyal', in Káldy-Nagy (ed.) (1974), pp. 85–160.

Forster, E. M. (1976), *Aspects of the Novel*, Harmondsworth. (First published London, 1927.)

Haarmann, Ulrich (1970), *Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit*, Freiburg im Breisgau.

——(1971), 'Auflösung und Bewahrung der klassischen Formen arabischer Geschichtsschreibung in der Zeit der Mamluken', *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 121, pp. 46–60.

——(1974), 'Altun Han und Cingiz Han bei den ägyptischen Mamluken', *Der Islam* 51, pp. 1–36.

——(1979), 'Der Schatz im Haupt der Gotzen', in Haarmann and Bachmann (eds), *Die Islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Beirut, pp. 198–229.

Hutchinson, Peter (1983), *Games Authors Play*, London.

Ibn Iyās: *see* Wiet, trans. (1955–60).

Ibn Khaldūn: *see* Rosenthal, trans. (1967).

Ibn Ṣaṣrā: *see* Brinner ed. and trans. (1963).

Ibn Zunbul, Aḥmad ibn 'Alī, [*Kitāb Infiṣāl Dawlat al-Awān wa Ittiṣāl Dawlat Banī 'Uthmān*], cited in the following three texts:

Ākhirat al-Mamālīk: Wāqi'at al-Sulṭān al-Ghawrī ma'a Salīm al-'Uthmānī, A. T. al-'Āmir (ed.), Cairo 1962;

Kitāb Ta'rīkh al-Sulṭān Salīm Khān ibn al-Sulṭān Bāyazīd Khān ma'a Qānṣawh al-Ghawrī Sulṭān Miṣr wa A'mālihā (lithograph, no place of publication, 1861); and

British Library MS Or.3031 (no title).

Ibn Zunbul, Aḥmad ibn 'Alī, *Tuḥfat al-Mulūk wa al-Raghā'ib li mā fī al-Barr wa al-Baḥr min al-'Ajā' ib wa al-Gharā'ib*, Oxford Bodleian MS Cat. Uri no. 892.

Irwin, Robert (1989), 'The Image of the Byzantine and Frank in Arab Popular Literature of the Late Middle Ages', in Arbel, Hamilton and Jacoby (eds) (1989), pp. 237–40.

——(1994), *The Arabian Nights: A Companion*, Harmondsworth.

——(1999) (a), *Night and Horses and the Desert: An Anthology of Classical Arabic Literature*, Harmondsworth.

——(1999) (b), *Satan Wants Me*, Sawtry, Cambs.

——(2004), 'Gunpowder and Firearms in the Mamluk Sultanate Reconsidered', in Winter and Levanoni (eds) (2004), chapter 6, pp. 117–39.

Jansky, H. (1929), 'Die Chronik des Ibn Ṭulūn als Geschichte über den Feldzug Sultan Selims I gegen die Mamluken', *Der Islam* 18, pp. 24–33.

Káldy-Nagy, Gy. (ed.) (1974), *The Muslim East: Studies in Honour of Julius Germanus*, Budapest.

Klein-Franke, Felix (1973), 'The Geomancy of Aḥmad B. 'Alī Zunbul: A Study of the Arabic Corpus Hermeticum', *Ambix* 20, pp. 26–35.

Langner, Barbara (1983), *Untersuchungen zur historischen Volkskunde Ägyptens nach mamlukischen Quellen*, Berlin.

Lapidus, Ira M. (1984), *Muslim cities in the Later Middle Ages, student edition*, Cambridge, 1984.

Lellouch, Benjamin (1994), 'Ibn Zunbul. Un Égyptien Face à l'Universalisme Ottoman (Seizième Siècle)', *Studia Islamica* 89, pp. 144–55.

Lewis, Bernard (1962), 'Ottoman Observers of Ottoman Decline,' *Islamic Studies* (Karachi) 1, pp. 71–87. (Reprinted in Bernard Lewis, *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East*, London 1973, pp. 199–216.)

—— (1986) 'Ibn Khaldūn in Turkey', in Sharon (ed.) (1986), pp. 527–30.

Lukacs, George (1962), trans. Hannah and Stanley Mitchell, *The Historical Novel*, London. (First published in German, Moscow 1937.)
Massignon, Louis (1963), 'Textes prémonitoires et commentaires mystiques relatifs à la prise de Constantinople par les Turcs en 1453 (= 853 Heg.) in *Opera Minora*, Moubarac (ed.), Beirut, pp. 547–51.
Namier, Lewis (1942), *Conflicts: Studies in Contemporary History*, London.
Norberg, Matthias (1822), *Turkiska rikets annaler*, Christianstad.
Ong, Walter J. (1989), *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London.
Renaud, H. P. (1943), 'Divination et histoire nord-africaine au temps d'Ibn Khaldoun', *Hespéris* 30, pp. 213–22.
Rieu, C. (1988), *Catalogue of Turkish Manuscripts in the British Museum*, London.
Rosenthal, Franz, trans. (1967), *Ibn Khaldun. The Muqaddimah: An Introduction to History*, 2nd edition, London.
—— (1968), *History of Muslim Historiography*, 2nd edition, Leiden.
Sellar, W. C. and R. J. Yeatman (1930), *1066 and All That*, London.
Sharon, M. (ed.) (1986), *Studies in Islamic History and Civilization in Honour of Professor David Ayalon*, Leiden.
Skinner, Stephen (1980), *Terrestrial Astrology: Divination by Geomancy*, London.
Wiet, Gaston, trans. (1955–60), *Journal d'un bourgeois du Caire: Chronique d'Ibn Iyās*, Paris.
Winter, Michael and Amalia Levanoni (eds) (2004), *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, Leiden and Boston.

الفصل الثانى

التاريخ والقصة والتأليف
فى القرون الأولى من الإسلام

روبرت ج. هولاند

"القصة أساس المجتمع، رباط الازدهار التجارى، قناة الاتصال بين قومية وأخرى، وكثيرًا ما تفسر ما بين الإنسان وضميره".

وليم كارلتون Carleton "مقال عن القَسَم الأيرلندى" فى "سمات الفلاح الأيرلندى وقصصه Traits and Stories of the Irish Peasantry" تحرير D.J. O'Donoghue (لندن، ١٨٩٦)

"وحين أنظر إلى كتاب فى التاريخ وأفكر فى جهد التخيل الذى بذل لعصر هذا العالم الذى ينز بين لوحين وصفٍ من حروف الطباعة، أصاب بالذهول، ربما يكون للحدث حقيقة محصنة. رآها الرب. يعلم الرب. لكننى لست الرب".

جانيت وينترسون Winterson "البرتقال ليس الفاكهة الوحيدة Oranges are not the Only Fruit" (لندن، ١٩٨٥)

المقدمة :

يقال إن تجمعا من دارسى الشعر ورواته فى قصر الخليفة العباسى المهدى (حكم ١٥٨-٦٩/ ٧٧٥-٨٥) سألوا اثنين من أشهر الموجودين، المفضل الضبى وحمّاد

الراوية، لماذا افتتح الشاعر الجاهلى زهير بن أبى سلمى قصيدة على ما يبدو فى منتصف الموضوع. رد المفضل: "ما سمعت... فى هذا شيئا"، بينما رد حماد: "ليس هكذا قال زهير.."، وأنشده على الفور ثلاثة أبيات على أنها الافتتاحية المفترضة للقصيدة. لكن بضغط من الخليفة اعترف حماد بأنه قائل الأبيات. ونتيجة لذلك خلع المهدى على حماد ٢٠٠٠٠ درهم "لجودة شعره" وعلى المفضل ٥٠٠٠٠ "لصدقه وصحة روايته"[١].

ثمة نقطتان للبحث فى هذه الحكاية التى تبدو ساذجة. الأولى، إنها توضح الانتقال من تراث تاريخى حى قد ينقح ويُحدَّث باستمرار إلى تراث ينبغى أن يحفظ سليمًا دون تحريف، والثانية، إنها تطرح سؤالا عن المؤهل لنقل هذا التراث الأخير. يمثل حمَّادُ الراوية الذى يحتفظ لنفسه بحرية تنقيح القصائد والقصص وتهذيبها وإعادة ترتيبها بما يلائم الظرف. لكن هذا النمط من النقل، الذى جعله مفضلا بين الحكام الأمويين (٤١-١٣٢/ ٦٦١-٧٥٠)، اعتبره العباسيون (١٣٢-٦٥٦/ ٧٥٠-١٢٥٨) معيبًا. اكتسب الماضى، فى أيامهم، قيمة شرعية ومعيارية. قد يوضح بيت من الشعر القديم آية قرآنية، ويساعدنا على معرفة ما يريد الرب منا أن نفعله هنا والآن؛ وقد يقدم حديثٌ للنبى محمد نموذجًا لفعل حالى؛ وقد تكون مأثرة من مآثر الصحابة مرتبطة بتحديد حق الحكومة الحالية فى الحكم. فى مثل هذا الوضع كانت المصداقية والثقة فى نقل المادة التاريخية، شعرًا أو نثرًا، أساسية، وانشغل الدارسون بوضع آليات للتأكد من أن الدقة ملحوظة. ومن ثم كانت مسألة حفظ المعرفة بشأن الماضى بشكل يبعث على الثقة تعود للدارسين- ويمثلهم المفضل فى الحكاية السابقة، الذين يمثل النص الأصلى بالنسبة لهم عملا ثقافيا لا يمكن التلاعب فيه- بينما يزاح الذين يمارسون تعديل التراث الإسلامى وتنقيحه إلى المرتبة الثانية، كما يحدث مع حماد من قبل، أو حتى يُنبَذون بوصفهم مزورين ومحرفين[٢].

ويساعد هذا على تفسير التفضيل المعترف به ذاتيا، تفضيل الأدب العربى فى القرون الوسطى للحقيقة على الاختلاق، أو للصدق على الكذب، كما يمكن أن يعبر عن ذلك المسلمون من نقاد الأدب. فى حالة الشعر، كان التخيل يُقبَل عمومًا، وإن يكن

ببعض الجدل. لكن فى النثر كان مثل هذا التخيل مستهجنًا فى أفضل الأحوال، وفى معظم الأحوال مدانًا، وغالبًا ما يزود النص النثرى بمجموعة من الحيل لإثبات أنه واقعى أو "حقيقى"، أى أنه لم يخترعه مؤلف لكنه ينقل ما حدث حقا فى الواقع[٣]. عمليًا، بالطبع، يحدث القص بمعنى التخيل فى الكتابة النثرية العربية المبكرة، ناهيك عن مجال التاريخ. ويُشاهَد هذا أوضح ما يكون فى إنتاج الرواة الشعبيين سواء كانت القصص القصيرة المألوفة لنا من "ألف ليلة وليلة" أو الملاحم الشعبية الكبيرة أو قصص الحب التى مسها الفصل الأول[٤] ويشار إليها مرة أخرى فى هذا الفصل. ولاحظ أحد نقاد هذه الفترة أن "مثل هذه القصص":

> تضم عجائب وأحداثا غريبة مرتبة بطريقة تروق لأناس مجتمعين، إنهم يتمتعون بالانهماك فى مثل هذا القص ويقضون أوقاتهم معا يقدمون هذه الحكايات. إن هذه القصص، أو بالأحرى معظمها، لا أصل لها إطلاقا[٥].

ازدرى معظم الدارسين،[٦] الذين لم يروا الفضيلة إلا فى تقرير تاريخى "حقيقى"، يسمى **الحديث** أو **الخبر** مثل هذه الحكايات الخيالية التى تحكى للتسلية (**خرافات أو أسمار**). ومن ثم يُغرى المرء بمساواة الجنس الأدبى الأول بـ"القصة" والثانى بـ"التاريخ"، لكن دراسات الأدب الغربى أوضحت أن التمييز بين القصة والتاريخ أقل سهولة مما كان يعتقد عمومًا. لكن وضع الأحداث، حقيقية أو وهمية، فى تسلسل له معنى، وإعطاءها بنية سردية، ينظم ويؤكد التفاصيل السردية لصالح وحدة تصورية أكبر. وكما لاحظ هايدن وايت White "التقنيات أو الاستراتيجيات التى يستخدمونها (المؤرخون وكتاب القصة) فى تأليف خطاباتهم يمكن أن يتبين أنها متماثلة أساسا مهما بدا اختلافهم على مستوى سطحى أو أسلوبى صرف فى نصوصهم"[٧]. كانت الإشارةُ المفترضة فى كتابة التاريخ إلى أحداث فعلية، والطرق التى تمحص بها كتابة التاريخ هذه الإشارات، المعيارَ السائد لفصل القصة عن التاريخ. لكن الأعمال القصصية كثيرًا ما تلمح إلى أحداث فعلية، وربما تستخدم وثائق لدعم ذرائعها، وكثيرًا ما يلجأ التاريخ إلى ابتكار معقول محض أو إقراره، لأنه إذا تضمن فقط ما يمكن التحقق منه بشكل كبير فقد يعجز عن وضع تأكيداته فى سياق يجعلها ذات معنى.

باختصار، لجأ كل من الشكلين باستمرار إلى تقنيات الآخر، وهكذا يكون المشترك بينهما أكثر مما يفترض عادة.

ومن المثير للجدل إن كان من الممكن فصل التأريخ الحديث بصرامة عن القصة، وتبدو المسألة فى بدايات الإسلام أكثر تعقيداً، لأنه حين بدأ الدارسون المسلمون إعادة بناء تاريخ جماعتهم، اضطروا إلى الاعتماد بكثافة على قصص الرواة. فى "التاريخ" للقاضى الأندلسى الشهير عبد الملك بن حبيب (ت: ٢٣٨/ ٨٥٣)، على سبيل المثال، نجد الكثير من القصص الخرافية عن موسى بن نصير، القائد المسلم الذى فتح إسبانيا: إنه حاصر حصنا من النحاس واكتشف آنية مختومة تحتوى أرواحا سجنها سليمان، وطلب من قائده بأن يهبط على هضبة حمراء حيث يقف تمثال لثور عليه أن يحطمه، وأمر بوضع طليعة الجيش تحت قيادة رجل أشقر طويل أحول ذابل اليدين... إلخ[٨]. ومع ذلك يفرق الإسلاميون عادة بين الحقيقة والخيال. يخصص **"تاريخ كمبريدج للأدب العربى** Cambridge History of Arabic Literature" مجلدين (١٩٩٠) للعصر العباسى: مجلداً "للأدب"، وللشعر أساسا، ومجلداً "للدين والتعليم والعلم"؛ وللأخير ينسب التاريخ. ويتم التمييز نفسه فى المجلد الثانى من موسوعة **"أساس فقه اللغة العربية** Grundriss der arabischen Philologie" (١٩٨٧)، مع "أدب التهذيب والتسلية Bildungs-und Unterhaltungsliteratur" فى الفصل الخامس، والكتابة التاريخية والدينية فى الفصلين السادس والسابع. ويعلق على مشكلة المقاربة- وتتضمن أن من غير الملائم تطبيق تقنيات التحليل الأدبى على نسبة كبيرة من النثر العربى- ستيفان ليدر Leder وهيلارى كيلبتريك Kilpatrick فى مسحهما الحديث "لأدب النثر العربى الكلاسيكى" (١٩٩٢). لكنهما أيضا يساويان غالبا النثر بالحقيقة. يقولان إن الأعمال الأصلية "للمؤلفين تقع فى فئتين: قصصية وغير قصصية"، الأولى "مجموعة صغيرة جداً لكنها فاتنة ترجع إلى القرن الرابع/ العاشر أو بعده، وتؤلف على ما يبدو خمس مواد، تتميز كلها بالنثر المسجوع[٩]".

يبدو من المفضل لى أن أعتبر أن التاريخ والقصة يقعان فى السلسلة نفسها- مقاربة استكشفها مؤخرا ليدر Leder ومعاونوه فى **"رواية القصص فى إطار الأدب**

العربى غير القصصى Story-telling in the framework of non-fictional Arabic liter-ature" (١٩٩٨)- مع مصنفات علمية تقع على طرف وقصص ملحمية على الطرف الآخر، بها كلها، بدرجة ما، إشارات حقيقية وآثار للتحقق منها، لكنها كلها، إلى حد ما، مفعمة بالتخيل. ولا يعنى هذا القول بأن المؤرخين المسلمين تعمدوا تلفيق مواد، أو استخدام مواد ملفقة- على العكس، اقتنع معظم الكتاب الذين نتناولهم هنا بحقيقة ما كتبوا- لكن التاريخ بالأحرى يتطلب تأملات القص فى معالجاته للماضى.

ظهرت هذه الأفكار فى مجالنا متأخرة. إلى وقت قريب، لم تخصص الأداة الأساسية للتبادل الأكاديمى فى مجال الأدب العربى، "مجلة الأدب العربى Journal of Arabic Literature"، مجالا لتأمل ما إن كان ينبغى أن يقع القص فى نطاقها، أو مناقشة طبيعته ودوره فى الأدب العربى فى القرون الوسطى، أو حتى معنى "الأدب" فى السياق الإسلامى (ليس سؤالا مجانيا، لأنه لا توجد كلمة مناظرة فى عربية القرون الوسطى). رأى الإسلاميون عموما أن المؤرخين المسلمين مصنفون متجردون وليسوا مؤلفين مبدعين: "الموضوعية الشاملة فى التأريخ العربى لافتة... يقتصر عمل المؤرخ على تجهيز المادة"، كما لاحظ جوستاف فون جرونبوم فى ١٩٤٦[١٠]، بينما فى ١٩٨٠ كانت باتريشيا كرون لا تزال تقول عن المؤرخين العرب الأوائل: "أعمال المصنفين الأوائل ليست إلا أكواما من التقاليد المتباينة لا تعكس شخصية المرء أو مدرسته أو زمنه أو مكانه"[١١]. بالإضافة إلى ذلك، انشغل المؤرخون المحدثون بمسألة الأصالة، تمييز الحكايات الصحيحة عن الزائفة، كما لو كانت الحقيقة والخيال مثل القمح وقشره ينبغى غربلتهما. وبدأ هذا يتغير وموضوعنا تخترقه ببطء أبحاث بول ريكور ورولان بارت وهايدن وايت وآخرين، على الحدود بين التاريخ والقص وطبيعة السرد. والنتيجة الآن الانتباه إلى أسلوب نقل الحكاية وأيضا إلى حقيقتها، إلى كيفية صياغة الحكاية وأيضا ما تقوله. وفيما يلى، أرسم الخطوط العريضة للاتجاهات التى تميل إليها بعض الدراسات الحديثة.

خلفية التأريخ العربى:

إن القول بأنه لا يمكن للمرء أن يرسم خطًا بين التاريخ والقصة لا يعنى بالتأكيد القول بأنهما الشيء نفسه. بشكل خاص، تختلف أهداف الكاتب ويختلف استقبال الجمهور في كل حالة. ومن المهم أن نضع فى الاعتبار لأغراض هذه المناقشة، بالنسبة للقصص التى قد نصنفها على أنها خيالية طبقا للمعايير التحليلية التى نتبعها قد لا تُدرك بهذا الشكل فى سياقها الأصلى. وقبل مناقشة بعض التقنيات الأساسية للكتابة التى استخدمها المؤرخون العرب، أبدأ بكلمات قليلة عن المقاربات المختلفة لمن شاركوا فى إنتاج بدايات التاريخ الإسلامى.

المادة الخام للتاريخ الإسلامى هى التقرير الفردى، سرد قولٍ أو عملٍ أو حدثٍ واحدٍ، يكون بطبيعته زاخرا جدا بالمعنى عادة. بطريقة عامة قد تكون هذه التقارير متداولة من بداية الإسلام. ومع ذلك، بمجرد أن اكتسبت أقوال الأبطال الأوائل فى الإسلام أو مآثرهم قيمة معيارية، أى اعتبرت نموذجا للسلوك الحالى والسياسة- يفترض أنها بعد وقت قصير من بداية تراجع حيوات هؤلاء الأبطال من الذاكرة الحية- صارت موضوعا للتجميع والدراسة. وهذا النشاط يصبح أكثر منهجية، نشأت تخصصات مختلفة اعتمدت كلها على المادة نفسها. وهكذا يمكن أن يظهر التقرير نفسه فى عدة سياقات مختلفة. خطاب الخليفة الأول، أبى بكر، إلى الجيوش الزاحفة إلى سوريا فى ١٣/ ٦٣٤، على سبيل المثال، يستشهد بها مؤرخو الفتوحات الإسلامية، والمحامون الذين يريدون تقنين سلوكيات الحرب، وفقهاء اللغة المهتمين بالخطابة المبكرة... إلخ[١٢].

وأكثر الكلمات شيوعا لمثل هذا التقرير كلمتا "الحديث" و"الخبر"، وهما -رغم تداخلهما إلى حد كبير فى المعنى والاستخدام- ليستا مرادفتين. مجال الأخيرة أكثر اتساعا وكثيرا ما تستخدم فى صيغة الجمع (أخبار)، وتدل على التقارير التاريخية عموما، بينما صارت الأولى أكثر ارتباطا بمآثر أصحاب السلطة الدينية وأقوالهم، وبشكل خاص مآثر النبى محمد وأقواله.

وبالتالى، كان دارس الحديث (محدث) ودارس الأخبار (أخبارى)، مع إن كلا منهما قد يستخدم مصادر الآخر، أهدافا وطرقا مختلفة. كان علم الحديث، وقد اهتم بتحديد قيمة الأحاديث بوصفها سابقة شرعية، عملا جاداً، اعتنى بتقديم إسناد بمن تناقلوا الحديث محل المناقشة من أول شخص إلى آخر شخص. وعلى العكس، غالبا ما تقدم الأخبار، مدروسة لخصائصها التشريعية والتهذيبية، لا لمضمونها المعيارى، بالتعبير البسيط "قالوا" أو "يقال". ورغم استهجان المحدثين لهذه الممارسة فإنها كانت مقبولة فى ظروف معينة، كما يوحى تصريح واحد من أشهرهم، أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١/ ٨٥٥):

> إذا جاء الحديث فى فضائل الأعمال وثوابها وترغيبها تساهلنا فى إسناده، وإذا جاء الحديث فى الحدود، والكفّارات، والفرائض، تشددنا فيه[١٣].

وكان ما لا يتسامح فيه معظم المحدثين "ليس أنكر عليه شيئا إلا جمعه الأسانيد، ومجيئه بمتن واحد على سياقة واحدة، عن جماعة ربما اختلفوا"، الشكوى التى أثارها ابن حنبل ضد أشهر كاتب عن الحملات العسكرية للنبى (مغازى)، محمد بن عمر الواقدى (ت: ٢٠٧/ ٨٢٣)[١٤]. هنا جوهر المسألة: كان الأخباريون يبتكرون روايات مسلسلة. وكان القيام بذلك يعنى إضفاء بنية على مجموعة حكايات متميزة أصلا. وبشكل أكثر تحديدا، كان ذلك يعنى استخدام قدرات المرء على الاستنتاج، وكان ذلك بغيضا بالنسبة للمحدّثين. كان موقفهم ضد العقلانيين أساساً. رأيهم، فى النقل، أنه ينبغى على المرء أن يطمس ذاته ولا يسمح لأفكاره وتفكيره بالتدخل، وعليه ببساطة أن يكون وسيطا لخبر يمر من شخص إلى آخر. بهذه الطريقة فقط يمكن الحفاظ على استمرارية تعاليم النبى محمد وممارساته فى مجتمع المسلمين. وهكذا حين حاول القاضى الشهير ومفسر القرآن، محمد بن جرير الطبرى (ت: ٣١٠/ ٩٢٣) كتابة التاريخ للمرة الأولى، أكد من مستهل عمله أنه اعتمد:

> فى كل ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أنى راسمه فيه، إنما هو على ما رويت من الأخبار التى أنا ذاكرها فيه، والآثار التى أنا مسندها إلى رواتها فيه، دون ما أدرك بحجج العقول، واستنبط بفكر النفوس[١٥].

وهكذا حين كان يتهم محدِّثٌ، كما حدث كثيراً جداً، أخباريا بالكذب، كانت علاقة الاتهام بحقيقة الأخبار أقل من علاقته بطريقة انتقالها. تأمل، على سبيل المثال، الحديث التالي:

قال نبي الله: كَانَ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ رَجُلٌ قَتَلَ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ نَفْساً فَسَأَلَ عَنْ أَعْلَمِ أَهْلِ الأَرْضِ فَدُلَّ عَلَى رَاهِبٍ فَأَتَاهُ فَقَالَ إِنَّهُ قَتَلَ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ نَفْساً فَهَلْ لَهُ مِنْ تَوْبَةٍ؟ فَقَالَ: لاَ. فَقَتَلَهُ فَكَمَّلَ بِهِ مِائَةً. ثُمَّ سَأَلَ عَنْ أَعْلَمِ أَهْلِ الأَرْضِ فَدُلَّ عَلَى رَجُلٍ عَالِمٍ فَقَالَ: إِنَّهُ قَتَلَ مِائَةَ نَفْسٍ فَهَلْ لَهُ مِنْ تَوْبَةٍ؟ فَقَالَ: نَعَمْ وَمَنْ يَحُولُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ التَّوْبَةِ ،انْطَلِقْ إِلَى أَرْضِ كَذَا وَكَذَا فَإِنَّ بِهَا أُنَاساً يَعْبُدُونَ اللَّهَ فَاعْبُدْ اللَّهَ مَعَهُمْ وَلاَ تَرْجِعْ إِلَى أَرْضِكَ فَإِنَّهَا أَرْضُ سَوْءٍ.

فَانْطَلَقَ حَتَّى إِذَا نَصَفَ الطَّرِيقَ أَتَاهُ الْمَوْتُ فَاخْتَصَمَتْ فِيهِ مَلاَئِكَةُ الرَّحْمَةِ وَمَلاَئِكَةُ الْعَذَابِ ،فَقَالَتْ مَلاَئِكَةُ الرَّحْمَةِ: جَاءَ تَائِباً مُقْبِلاً بِقَلْبِهِ إِلَى اللَّهِ وَقَالَتْ مَلاَئِكَةُ الْعَذَابِ إِنَّهُ لَمْ يَعْمَلْ خَيْراً قَطُّ. فَأَتَاهُمْ مَلَكٌ فِي صُورَةِ آدَمِيٍّ فَجَعَلُوهُ بَيْنَهُمْ. فَقَالَ: قِيسُوا مَا بَيْنَ الأَرْضَيْنِ فَإِلَى أَيَّتِهِمَا كَانَ أَدْنَى فَهُوَ لَهُ ،فَقَاسُوهُ فَوَجَدُوهُ أَدْنَى إِلَى الأَرْضِ الَّتِي أَرَادَ فَقَبَضَتْهُ مَلاَئِكَةُ الرَّحْمَةِ.

بالنسبة لنا، من الواضح أنه خيالي؛ لكنه يظهر في مجموعة من المجموعتين المعتمدتين للحديث، مجموعة مسلم بن الحجاج (ت: ٢٦١/ ٨٧٥)، كما يظهر في مجموعة ابن حنبل المدقق بشدة[١٦]. ويرجع هذا إلى أن تسلسل النقل من النبي لا تشوبه شائبة والرواة مشهود لهم؛ لأن تأكيد الصحة، في علم الحديث، لم يكن ترتبط بتحليل النص بقدر ارتباطه بمعرفة الرجال الذين نقلوه. وكما قال القاضي العظيم محمد بن إدريس الشافعي (ت: ٢٠٤/ ٨٢٠): "ولا يستدل على صدق الحديث وكذبه إلا بصدق المخبر وكذبه، إلا في الخاص القليل من الحديث"[١٧]. إن تقييم المحدث لحديث بالصدق أو الكذب تركز، من ثم، على أسئلة تتعلق بما إن كان الراوي (النبي في هذه الحالة) مسئولا حقا عن النص أم لا، وما إن كان قد نقل بشكل صحيح إلى الجيل الحالي. لهذا الغرض بذل الكثير من الجهد لتصنيف الأحاديث إلى منقولة بشكل سقيم

أو **صحيح** والمحدثين إلى **ضعيف** أو **ثقة**. وكان الاتهام **بالتدليس** لا يوجه إلى تلفيق الروايات، بل إلى أولئك الذين تناولوا أسانيد معيبة.

حافظ **الأخبارى** على التأكيد نفسه على النقل والمعرفة الشفهية، لكنه قد يكون أكثر رغبة فى معالجة نص الأخبار. بينما يقدم **المحدث** ببساطة– أو ينبغى عليه على الأقل– أن يقدم كل النسخ المختلفة لحديث بشكل متكامل ومنفصلة دون تدخل، يحتمل أكثر أن يحاول **الأخبارى** دمجها، والتأليف بينها، ويسهب أو يختصر فى إعادة الصياغة أو يفسرها، عادة وعينه على الصورة الأعظم التى يتمنى رسمها، أو بنظرة على وضع معين يسعى إلى تأييده. ويمكن، مع هذا، أن ينكر انهماكه فى هذا النشاط الأدبى ويفضل، مثل المحدِّث، أن يتوارى عن إدراك القارئ؛ ليعزز الانطباع بأن نصه لم يكن إلا تمثلا موضوعيا للأحداث. وقد حقق هذا باستخدام إسناد (حتى لو لم يكن إلا "قالوا")، مما يسمح له بالتبرؤ من النص، وبتقنيات سردية، وخاصة استخدام الخطاب المباشر، الذى يترك الشخصيات تشرح نواياها بنفسها فيتحاشى الحاجة إلى تعليق أو تفسير خارجى. وقد يطرح الأخبارى أيضا شبكته على نطاق أوسع عند اصطياد مصادر المادة، لتتضمن روايات توراتية، وتاريخ اليمن قبل الإسلام، ومعارف القبيلة، وعلم الأنساب، والشعر... إلخ. وكان هذا يستلزم بالضرورة درجة من التراخى فى تضارب المصادر، ويجد المرء غالبا اقتباسا عن "محدث ثقة"، "عجوز كان فى مكة منذ أربعين عاما"، "عالم"، "رفيق"... إلخ[١٨]. بالنسبة **للأخبارى**، إذًا، فئة "الصدق" أكثر مرونة مما يمكن أن يسمح به **المحدِّث** فيما يتعلق بالمحتوى والشكل؛ لكن البؤرة لا تزال ذات توجه دينى على ما قد نقول إنه "صحيح بالنسبة للإسلام".

وهكذا كان **المحدِّثون والأخباريون** قريبين جدا فى النظرة حتى لو تباعدت مناهجهم وأهدافهم. لكن الأديب كان مختلفا تماما، الدارس المهذب الذى قد يأخذ على عاتقه كتابة التاريخ أيضا. بينما ركز **المحدِّثون والأخباريون** عموما على **العلم**، المعرفة الدينية، سعى **الأديب** وراء **الأدب**، معرفة واسعة تتضمن الخبرة الشخصية،

والاستدلال، والحكمة الأجنبية، غير العربية، ويعتبر الإسلام فكريا بداية الحقيقة لا نهايتها. وكثيراً ما كان يقال: "من كان يريد أن يصبح عالما، عليه أن يكرس نفسه لموضوع واحد، ومن يريد أن يصبح أديبا، فعليه أن يتوسع فى مجالات المعرفة".

قد يستخدم **الأديب** المادة نفسها التى يستخدمها علماء الدين حين يكتب التاريخ، رغم أنه قد يأخذ أيضا ملاحظات من معارف غير إسلامية، لكنه قد يزدرى أيضا **تقليد العلماء** (مقاربتهم غير النقدية). وهذا ما ينصح به ابن المقفع (أوائل الثانى الهجرى/ الثامن الميلادى)، كاتب الخليفة المنصور: "لا تقل كما يقول السفهاء، 'أخبرُ بما سمعتُ'، فإن الكذب أكثر ما أنت سامع، وإن السفهاء أكثر من هو قائل". إن درجة من البحث ضرورية، كما يوضح الجاحظ الموسوعى (ت: ٢٥٥/ ٨٦٨):

> والحق الذى أمر الله تعالى به، ورغب فيه وحث عليه، أن ننكر من الخبر نوعين؛ أحدهما ما تناقض واستحال، والآخر ما امتنع فى الطبيعة، وخرج من طاقة الخلقة. فإذا خرج الخبر من هذين البابين، وجرى عليه حكم الجواز، فالتدبير فى ذلك التثبت. بالنسبة **للأديب**، من ثم، يتركز التعارض بين الصحيح والزائف على ما يتواءم مع العقل **والتجربة** الشخصية، أو يتعارض معهما[١٩].

وقد يكون **الأديب** أيضا أكثر اهتماما من **المحدِّث والأخبارى** بالقيمة الترفيهية والتهذيبية للخبر، وقد تكون مسألة صدقه أو عدم صدقه أقل أهمية من مسألة واقعيته أو عدم واقعيته. ولهذا قد تكون المعايير الصارمة للنقل خارج الموضوع. وهكذا بدا الأندلسى ابن عبد ربه (ت: ٣٢٨/ ٩٤٠)، فى مقدمة مؤلفه الوافى الضخم **للأخبار**، "**العقد الفريد**"، منطقيا حين أعلن أنه حذف "الأسانيد من أكثر الأخبار طلبا للاستخفاف والإيجاز وهربا من التثقيل والتطويل؛ لأنها أخبار ممتعة وحكم ونوادر، لا ينفعها الإسناد باتصاله". وأخيرا، على عكس زملائه ذوى التوجه الدينى، لا يغيب الأديب عن الرواية، متظاهرا بأنه لا يلعب دورا فى تشكيلها. وقد يعرض، بما يتواءم مع ميله الإنسانى، بعضا من **شخصيته**، مفصحا عن برنامجه وهدفه فى الكتابة، أو يذكر

بعض الخبرات المباشرة. وبهذه الطريقة، على سبيل المثال، يستهل حمزة الأصفهاني (ت: ٣٥٠/ ٩٦٠) عمله التاريخي **"تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء"**:

هذا كتاب أودعته تواريخ سني ملوك الأرض والأنبياء... وأقدم على سياقة هذه التواريخ مقدمة يستدل منها على تنقل أحوال التواريخ ليتعرف بها ما قد عراها من الفساد وعرض فيها من الشبه وأذكر فيها خطط الأمم الكبار من وجه الأرض ومحال الأمم الصغار فيما بينهم ليبين منها اقتدار بعضهم على بعض وانتساخ دول بعضهم عند انتهاء زمانها بإقبال دول قوم آخرين حتى صارت هذه الحوادث سببا لفساد التواريخ.

ويقول أبو علي المحسن التنوخي (ت: ٣٨٤/ ٩٩٤) في كتابه الجامع للتواريخ، **"نشوار المحاضرة"**، المعروف في ترجمة مارجليوث إلى الإنجليزية بعنوان "The Table-Talk of a Mesopotamian Judge" إن "السبب الذي رغبني في كتْبها، وهو أني اجتمعت قديما مع مشايخ فضلاء، علماء أدباء، قد عرفوا أحاديث الملل، وأخبار الممالك والدول والملوك والكتّاب والوزراء"، ويعبر عن أمله في أن:

يستفيد منها العاقل اللبيب، والفطن الأريب، إذا طرقت سمعه، وخالطت فهمه، ما يغنيه عن مباشرة الأحوال، وتلقي مثله من أفواه الرجال، وبحثه عن العلم بالمعاش والمعاد، والمعرفة بعواقب الصلاح والفساد[٢٠].

أخيرا نأتي إلى **القاص**، وتترجم عادة إلى "storyteller". طبقا لمرجع ديني بارز، ابن الجوزي (ت: ٥٩٧/ ١٢٠١)، كانت مهمته **القصص**، "يروي أخبار الماضين لأن في إيراد أخبار السالفين عبرة لمعتبر، وعظة لمزدجر، واقتداء بصواب لمتبع"، **والتذكير** "تعريف الخلق نعم الله- عز وجل- عليهم وحثهم على شكره وتحذيرهم من مخالفته"، **والوعظ** "تخويف يرق له القلب". ومن ثم علينا أن نضع في الاعتبار أن مصطلح **القاص** يحمل مفهوم "الواعظ الديني" وأيضا "الراوي"، وخاصة أن ابن الجوزي يستمر ليقول أن القاص يعتبر مسئولا عن تعليم الجموع العقائد والمعتقدات الأساسية للإسلام[٢١]. وقد ينتمي القاص إلى مرتبة العلماء، مثل ابن الجوزي نفسه، وكان يجتذب الآلاف حين

يتحدث على الملأ، لكنه كان أيضا موسوعيا بارعا كتب بتوسع عن كل أوجه المعرفة العربية. وقد يكون شخصية سياسية، على سبيل المثال، عبد العزيز بن حاتم بن النعمان الباهلى، وكان والى أرمينيا من طرف الوليد بن عبد الملك (حكم ٨٦-٩٦/ ٧٠٥-١٥)، واشتهر أيضا "راويا للقصص والأمثال"[٢٢]. لكن **القاص** غالبا ما يكون زاهدًا من نوع ما، يتركز اهتمامه على الالتزام بالورع. وكثيراً ما اختلف **القاص** مع السلطات، لأنه لا يلتزم دائما بمساعى التهذيب المتوقع منه، وينهمك فى الدعاية، ومناصرة مواقف دينية وسياسية متنوعة ولعنها، وفى تسلية مباشرة، راويًا الملاحم التاريخية، وقصص الحب، وحكايات خرافية... إلخ. وأتت المعارضة للقاص بشكل رئيسى من جهتين: الحكومة، حذر من الأحرار الذين يمكن أن يدينوا أفعالها وأن يشجعوها أيضا، ومن العلماء، الذين كرهوا تعدى الهواة على مجالهم. ويمكن اعتبار موقف الإمام مالك بن أنس (ت: ١٧٩/ ٧٩٦) نموذجًا:

> لقد أدركت سبعين ممن يقول: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم" عند هذه الأساطين- وأشار إلى المسجد- فما أخذت عنهم شيئا، وإن أحدهم لو ائتمن على بيت مال لكان أمينا. إلا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن، لأنهم ألزموا أنفسهم خوف الله والزهد، وهذا الشأن يعنى الحديث والفتى يحتاج إلى رجل معه تقى وورع وصيانة وإتقان وعلم وفهم، فأما رجل بلا إتقان ولا معرفة فلا ينتفع به ولا هو حجة ولا يؤخذ عنهم"[٢٣].

ما أقلق الحكام والعلماء كان الانتشار الهائل **للقاص**، مما جعله سمة مهمة للمجتمع الإسلامى[٢٤].

أخيرا، وقبل الانتقال إلى مناقشة التأريخ الحقيقى، يجدر بنا الانتباه إلى بضعة إيضاحات: الأول لم يُعرَف التاريخ بوصفه تخصُّصًا مستقلا فى الفترة التى نتناولها هنا، واحتل، عمومًا، موقعًا ملتبسًا إلى حد ما فى المجتمع الإسلامى. وكثيراً ما ازدراه ممارسو القانون أو العلوم المنطقية، وفى أفضل الأحوال كان يعتبر موضوعا إضافيا. ومع أن التاريخ، باستثناء سيرة النبى، لم يشكل جزءًا من التعليم الرفيع للمسلم،

فإنه سمة للتعليم الأولى للجميع. تخبرنا الكتب الفلسفية فى القرن الرابع/ العاشر أن الأطفال فى المدارس كانوا يدرسون القرآن **والأخبار** (التاريخ) والشعر والنحو وتصنيف المعاجم، وكان كل رجل طموح يُوصَى بأن "يقرأ الأعمال التاريخية، ويدرس السير وتجارب الأمم". وبالنسبة لرجال الدولة، كان التاريخ المصدر الرئيسى للإلهام السياسى: "تنتمى معرفة الأنساب والتاريخ إلى علوم الملوك والأشخاص البارزين"[٢٥].
ويتعلق الإيضاح الثانى بأنه كان بعض المؤرخين المحترفين فى هذه الفترة. معظم الكتاب الذين نتناولهم كانوا مسئولين حكوميين (كُتَّابًا، قضاة... إلخ)، وعلماء دين يكسبون المال بتقديم الآراء الشرعية أو بالتعليم، أو رجالا مستقلين، أو فى كنف رعاة. ومن ثم كتب التاريخ أناس بمحض إرادتهم أو بتكليف رسمى، لكن من النادر أن يكون ذلك من مهامهم اليومية. وبالتالى– وهذا هو الإيضاح الثالث– لم تكن مقاربات النقل، التى رسمنا خطوطها العريضة من قبل، مفروضة أو مغروسة بشكل رسمى، لكن كان يتم التوصل إليها بتفاعل ومناظرات مستمرة بين العلماء واتباع نموذج الكتاب المحترمين، ومن ثم كانت، بدرجة كبيرة، مرنة وطيعة[٢٦].

تتحد هذه الإيضاحات الثلاثة لتشكل إيضاحا رابعًا، أعنى أن الكتابة التاريخية عند المسلمين متنوعة جدا، وكثيراً ما تكون غريبة. يذكر أحمد ابن أبى يعقوب اليعقوبى (ت: ٢٨٤/ ٨٩٧)، بالتفصيل فى "**تاريخه**"، مساهمة الكثير من الأمم القديمة فى ثقافة العالم قبل الوصول للإسلام فى النهاية، ويكشف عن ولع لافت بالتنجيم. ويرتب أحمد بن يحيى البلاذرى (ت: ٢٧٩/ ٨٩٢) تاريخه عن الفتوحات الإسلامية، "**فتوح البلدان**"، جغرافيا، ويهتم كثيراً بالمسائل المالية والإدارية. ويرتب أبو على أحمد بن مسكويه (ت: ٤٢٠/ ١٠٣٠) الأحداث، فى "**تجارب الأمم**"، سنويا، وطبقا لأحقيتها فى أن تكون أمثلة للقيادة الفعالة الناجحة، لأن جمهوره المستهدف "كالوزراء، وأصحاب الجيوش، وسواس المدخن، ومدبرى أمر العامة والخاصة، ثم سائر طبقات الناس"[٢٧]. "تاريخ" حمزة الأصفهانى، الذى أشرنا إليه من قبل، يهتم كثيراً بالتتابع الزمنى ويسعى إلى الربط بين النظم المختلفة التى تستخدمها مختلف الأمم. وفى توضيح أخير لتنوع الكتابة

التاريخية يعالج أبو هلال العسكرى (ت: ٤٠٠/ ١٠١٠) فى **"كتاب الأوائل"** أصول الأشياء، مرتبة فى تتابع زمنى تقريبى يسجل أول حدوث أو تنفيذ لعمل بطولى معين، أو تقليد أو علم، طبقا لنوع أدبى راسخ منذ زمن بعيد.

عناصر القص فى كتابة التاريخ العربى:

يدل مصطلح بناء الحبكة على وضع الأحداث فى ترتيب له معنى؛ وأبدأ مناقشتى لكتابة التاريخ العربى بالنظر إلى طريقتين من أهم الطرق التى تستخدم بناء الحبكة، أعنى باستخدام إطار عِلِّى (من قبيل الروابط العلية، أو الترتيب طبقا للتتابع الزمنى، أو التفسير الغائى) للأخبار التاريخية، واستخدام بعض استراتيجيات السرد (بناء الشخصية، الحبكة، الحيل البلاغية، التصور الدرامى... إلخ). وأفحص بناء الحبكة أولا بوصفه أداة تفسيرية، ثم بوصفه إجراء سرديًا، مميِّزًا بشكل تقريبى بين استخدام التقنية على نطاق محدود واستخدامها على نطاق واسع[٢٨].

(أ) بناء الحبكة والبنية التفسيرية:

الإجراءات المجهرية:

كانت **"الرحلة فى طلب العلم"** من السمات المهمة للتعليم الإسلامى، سواء إلى المراكز الفكرية فى العالم الإسلامى للاستماع إلى العلماء أو إلى معاقل القبائل العربية للتشبع بمعارفهم ولغتهم[٢٩]. وهكذا يخبرنا اللغوى عبد الملك الأصمعى (ت: ٢١٣/ ٨٢٨) فى مقدمة كتابه **"تاريخ العرب قبل الإسلام"** قائلا: "أتعبت ركبى بجوب القبائل، مستقصيا بها رواة الأخبار، وحفظة تواريخ ما مضى من الأعصار، فاستقصيت كل من رافقته من النسابين، وتلقيت ما روته لى الشيوخ المعمرة عن الأجداد السالفين"[٣٠].

وبعد تجميع المادة كان الهدف التالى للعالم "استيعاب" ما جمعه، تأمل التعليق التالى لابن شهاب الزهرى (ت: ١٢٤/ ٧٤٢):

عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ وَسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَعَلْقَمَةَ بْنِ وَقَّاصٍ اللَّيْثِيِّ وَعُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنْ عَائِشَةَ- رضى الله عنها- زَوْجِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم حِينَ قَالَ لَهَا أَهْلُ الإِفْكِ مَا قَالُوا، فَبَرَّأَهَا اللَّهُ مِنْهُ، قَالَ الزُّهْرِيُّ، وَكُلُّهُمْ حَدَّثَنِي طَائِفَةً مِنْ حَدِيثِهَا وَبَعْضُهُمْ أَوْعَى مِنْ بَعْضٍ، وَأَثْبَتُ لَهُ اقْتِصَاصًا، وَقَدْ وَعَيْتُ عَنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمُ الْحَدِيثَ الَّذِي حَدَّثَنِي عَنْ عَائِشَةَ، وَبَعْضُ حَدِيثِهِمْ يُصَدِّقُ بَعْضاً. زَعَمُوا أَنَّ...

على هذا النحـو، يواصل الزهرى، ليـقـدم حكاية واحـدة، سلسلة من حكايات محدثيه[٣١]. بكلمات مماثلة تمامًا يروى لنا الواقدى كيف جمع حكايته عن غزوة حنين (٨/ ٦٣٠)، حين هزم النبى، وقد عقد منذ عهد قريب صلحا مع أهل مكة، جيشـا كبيرا من الكفار، من شهادات كثيرة: "فكل قد حدثنا بطائفة من هـذا الحديث، وبعضـهم أوعى له من بعض، وقد جمعت كل ما حدثونى به"[٣٢]. وقد يسير **الأديب** على القاعدة نفسها. بالنسبة لتصـوير العاشقين عروة بن حزام وعفراء، يذكر أبو الفرج الأصـفـهانى (ت: ٣٦٣/ ٩٧٢ تقريبا) قائمة من الرواة، ويقول: "وقد سقْتُ رواياتهم وجمعتها"[٣٣]. وهكذا على العـالم أن يقيم مـادته، ويشكلها، ويضـفى عليـها ترابطا ومعنى، ويجعلهـا "رواية مسلسلة"، بالكلمات (الازدراء) التى اقتبسناها من قبل لأحمد بن حنبل"[٣٤].

أثر هذا النشـاط فى كل مسـتويات السـرد. تقدم أخبـار وفـد قبيلة تميم إلى النبى مثـالا جيدا على حـادث فردى، حللته إيلا لاندو تيسـرون Tasseron. يؤكد الواقدى أن الوفد جاء للتفاوض بشأن الأسرى الذين أسرهم أحد عمـال النبى، ويقول ابن إسـحاق (ت: ١٥١/ ٧٦١) قبل ذلك بنصف قرن إنه لم يكن إلا وفدا من كثير من وفود القبائل فى سنة ٩ هجـرية، التى جاءت لتـتنافس مع مـحـمـد فى التفـاخر بين الشـعـراء من كل جـانب، طبـقًا لتقليد جاهلى مـعـروف. قـد يفـتـرض المرء فى البـداية أن هناك نسـخـة صحيحة وأخرى خطـأ، لكن نظرة فاحصة توحى بشىء آخر. يذكر ابن إسـحاق حـادثة سـابقة تتضمن تميمـا، يؤسـر فيـها عدد من أفراد بنى تميم وجاءت بهم إلى مكة سـرية

من المسلمين، فقدم عشرة من أشراف تميم إلى محمد التفاوض بشأن تحريرهم، وقد يبدو أن هذا الوفد لا علاقة له بالوفد التالى فى سنة ٩، رغم إن الاثنين شهدا تنافس الشعراء. هناك، إذاً، وفدان مختلفان من تميم، وَفَدَا فى زمنين مختلفين ولأسباب مختلفة، وخلط الواقدى، فى محاولة لترتيب مادته، بين الحكايتين، فى عملية "ابتكار" حكاية جديدة(٣٥).

يقدم دانيال بيومونت Beaumont مثالا آخر على هذا المستوى، وإن يكن فى سياق مختلف، يتعلق بقصص الدخول فى الإسلام. يقول إنها تُروَى عادة بطريقة مبرمجة تماما: **عرض عليه الإسلام/ الأمر، يُقرأ القرآن، ويؤمن** الشخص حتما **ويصدق**. ويواصل بيومونت قائلا إن هذه الأفعال الأربعة نفسها توجد فى حديث بعد آخر لتصف عملية الدخول فى الإسلام كاملة: عرض وقراءة من جانب الداعية، وإيمان وتصديق من جانب المعتنق. ويفسر بيومونت الأمر بأن العلماء كانوا يعملون مع عدد كبير من الحكايات المتباينة ويحتاجون إلى طريقة تجعل معالجتها أسهل. استخدام بعض الكلمات الأساسية لتلخيص روايات كانت شديدة الاختلاف أصلا، والتوفيق بينها، واختزالها. واختيرت هذه الأفعال الخاصة للاعتقاد بأنها متوائمة مع المعنى الأكبر للأحداث: "ربما تعكس الأفعال، فى المقام الأول، نظرية دينية، وربما تعكس الحدث بشكل ثانوى"(٣٦).

ربما تتبين عملية التفسير أيضا فى مستوى متوسط، تقدم **سيرة النبى** لمحمد بن إسحاق حالة مهمة، حيث تتناثر بين المواد المنقولة تعليقات وتأملات شخصية كثيرة. وتربط الأخيرة أحياناً مجموعةً من **الأحاديث** المتميزة بتطوير تيمة مشتركة، وهكذا يفتتح ابن إسحاق حكايته عن استقبال محمد للقرآن أول مرة بالتأمل التالى:

تتام الوحى إلى رسول الله وهو مؤمن بالله مصدق لما جاءه، قد تقبله بقول وتحمل منه ما حمله الله على رضا العباد وسخطهم، وللنبوة أثقال ومئونة لا يحملها ولا يستطيعها إلا أهل القوة والعزم من الرسل بعون الله وتوفيقه لما يلقون من الناس.

وفى أوقات أخرى تستخدم **الأحاديث** دليلا لدعم تأملات المؤلف. وهكذا يذيل الفقرة المعينة بخبر نقله وهب بن منبه (ت: ١١٠/ ٧٢٨ تقريبا) بأن يونس "كان عبداً صالحاً وكان فى خلقه ضيق، فلما حملت عليه أثقال النبوة- وللنبوة أثقال- تفسخ تحتها تفسخ الربع تحت الحمل الثقيل، فقذفها من يده وخرج هاربًا منها". يذهلنا ابن إسحاق، بوصفه شخصا استثنائيا بين علماء الدين، بالدرجة التى يدع بها تفكيره وأفكاره تقتحم الرواية، لكن من المحتمل جدا أن يكون نموذجا لأولئك الذين كتبوا قبل أن ينضج علم الحديث ويبدأ الرسوخ، بالضبط حيث كان استخدام الرأى الشخصى شائعا بين القضاة قبل أن يضغط عليهم المحدثون للتقليل من دور البرهان الحدسى[٢٧].

الإجراءات الكبرى:

ربما تستخدم عملية التفسير على مستوى كبير، مزودة مجموعة الأعمال الكاملة بمقياس للترابط والوحدة. ولأداء هذه المهمة، كان تحت تصرف المؤرخ المسلم عدة نماذج مختلفة يمكن دعمها بمجموعة من المبادئ الموجهة.

وكان القرآن نموذجًا بالغ الأهمية. على سبيل المثال، حين يبدأ الطبرى عرضه لحكام الممالك السابقة، يكتب:

> فلنقل الآن فى أول من أعطاه الله ملكًا، وأنعم عليه فكفر نعمته، وجحد ربوبيته، وعتا على ربه واستكبر، فسلبه الله نعمته، وأخزاه وأذله[٣٨].

من الواضح أن هذا مستلهم من رؤية القرآن لدورية التاريخ، حيث ينعم الله على شعب لكنه بعد ذلك ينصرف عن عبادته فينقرض. إن الكلمات والمفاهيم ذاتها حاضرة: يمنحه من فضله (**أنعمَ على**)، إظهار العقوق (**كفَرَ**) والغطرسة (**عصى، استكبر**) جالبا النقمة والعار (**أخزى، أذلّ**)[٣٩].

ثمة نموذج أساسى آخر للترابط قدمته الأشكال الأدبية السائدة بين الشعوب التى فتحها العرب. تدين سيرة محمد لابن إسحاق، على سبيل المثال، بالكثير للأفكار حول القديسين فى الشرق الأدنى القديم، ناقلا إياها إلى موقف عربى من التيمات التقليدية مثل البشارة والوحى والاضطهاد والخروج(٤٠). والثالث، يقدم ماضى العرب قبل الإسلام نماذج، ويمثل علم الأنساب مثالا واضحا، حيث يمكن ترتيب النص كله حسب شجرات عائلات الأشخاص الذين يتضمنهم النص والتعبير عن التاريخ فى شكل أنساب(٤١).

كانت المبادئُ الموجهة، التى توجه مؤلِّفًا فى تنسيق قدر كبير من المواد والربط بينها، معتقداته وافتراضاته السياسيةَ والدينيةَ المختلفةَ. وقدم مؤخرا فريد دونر Don-ner مثالا لمثل هذه المبادئ الموجهة، ويرى أن كل التواريخ الشاملة للمسلمين لها اهتمام واحد، وهو ترسيخ شرعية نبوة محمد، وأمته، وسيطرة الإسلام، مما أدى إلى "تاريخ خلاص" مترابط تميل كل نسخة إلى حد كبير إلى اتباع التصميم ذاته. وهذا، عادةً، تمهيد لطريق محمد والإسلام (تقدم أمة محمد بوصفها الوريث النبوى لتراث التوراة، والوريث الدنيوى لفارس والممالك الأخرى، بينما توضع الجاهلية مقابل التنوير الوشيك للإسلام)، يعتبر سرد حياة محمد، ونزول القرآن، وميلاد الأمة المسلمة، نقطة التحول فى التاريخ بين الخلق ويوم القيامة، وتعتبر الفتوحات الإسلامية انعكاسا لتفضيل الله للإسلام ومعتنقيه، وتمثل الحروب الأهلية الإسلامية صراع الأتقياء ضد الطغيان وانتصار الإجماع فى النهاية، وترمز الخلافة إلى استمرارية الأمة، التى تعود إلى النبى(٤٢). لا يوجد هذا التصميم فى تواريخ العالم لعلماء الدين فقط لكنه يوجد أيضا فى تواريخ الأدباء. ورغم كشف الأخيرين، عادةً، عن فضول أكثر بكثير بشأن ثقافات الشعوب قبل الإسلام، ويرون أيضًا رسالة محمد بداية عصر جديد يمثل فى تطور الأمة الإسلامية التيمة المهمة الوحيدة، ولم تعد الشعوب غير الإسلامية، بقدر ما تظهر عموما، تعالج فيه باعتبار أن لها تاريخًا مستقلا، وكما يلاحظ طريف الخالدى عن الأديب على بن الحسن المسعودى (ت: ٣٤٣/ ٩٥٦):

يتجلى التباين على الفور بين الوصف الثقافى للأمم السابقة والطبيعة السياسية لتاريخه الإسلامى، الذى يأتى فى شكل أُسَرِى/ حَوْلِى. وهذا التباين ليس خاصًا بتواريخ المسعودى، لكنه يوجد أيضًا فى اليعقوبى والمقدسى، وكانا معاصرين تقريبا للمسعودى وكتبا تواريخ ببنية مماثلة(٤٣).

ثمة مبدأ توجيهى آخر نواجهه كثيرا وهو التخلص من أخطاء كل صحابة النبى، وهكذا يخبرنا مؤلف كتاب "فتوح الشام" الذى ينسب خطأ إلى الواقدى بأنه يكتب:

لإثبات فضل رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة رضى الله عنهم إذ لولاهم ما كانت البلاد للمسلمين ولا انتشر علم هذا الدين(٤٤).

النقطة الأخيرة حاسمة: كان الصحابة مسئولين عن نقل تعاليم محمد إلى الجيل التالى من المسلمين، والأسباب التى جعلت المختصين بأمور الدين يمجدونهم واضحة. لكن المشكلة تتمثل فى أن الصحابة تورطوا على الجانبين فى حرب أهلية حول انتقال الخلافة (٣٥-٤٠/ ٦٥٦-٦١). لتبرئة كل الأطراف المتشاحنة مهمة شاقة فى أفضل الأحوال. يكافح سيف بن عمر التميمى (ت: ١٨٠/ ٧٩٦) فى كتابه عن هذه الحرب الأهلية، "**كتاب الجمل ومسير عائشة وعلى**" ليصور الصحابة بأنهم ضحايا أبرياء للسبئية، متهمًا أتباع يهودى اعتنق الإسلام اسمه عبد الله بن سبأ، وهم طبقًا لذلك ضالعون بدور مثيرى الشغب. بينما يظهر مؤرخون آخرون حكومة الخليفة عثمان (٢٣-٣٥/ ٦٤٤-٥٦) على أنها محابية ومتناقضة مع الإسلام، يوضح سيف بن عمر زيف الصورة، ويكشف الدور الذى لعبته السبئية فى خلقها. وبالطريقة نفسها، يزعم أن السبئية حرضوا على موقعة الجمل (٣٦/ ٦٥٦)، وفيها حارب الصحابةُ، عائشة وطلحة بن الزبير وعلى بن أبى طالب وآخرون، على الجانبين، بينما كانت نية الصحابة السعى إلى الصلح ٤٥. وبالطبع لم تطرح العقود الأولى الحاسمة من التاريخ الإسلامى وحدها قضايا صعبة، لكن الفترات التالية طرحت أيضا قضايا صعبة(٤٤).

(ب) بناء الحبكة والبنية السردية:

ثمة حكاية تحكى عن المنصور، الخليفة العباسى، وأبى دلامة، وهو شاعر اشتهر بدهائه وحيله. بعد موت حمَّادة بنت إسحاق، زوجة الخليفة، مباشرة، وجمع يقف عند قبرها انتظارا لدفنها، يسأل المنصورُ أبا دلامة عما أعد لهذا المكان، متوقِّعًا أن يكون قد نظم أبياتا مناسبة، لكن الشاعر يختار ألا يفهم السؤال، ويقول لهذا المكان أُعِدَّتْ حمَّادة، فينفجر المنصور فى الضحك(٤٧).

ربما وقع الحدث أو لم يقع (لكن يجب ملاحظة أن موتيفة المرح بجوار المقبرة تحدث فى مواضع أخرى فى الأدب العربى)، لكننا نهتم هنا أكثر بطريقة رواية الحكاية لتعميق طرافة الحادث، وأيضًا بطريقة إضافة الرواة المختلفين لأبعادهم الخاصة على الحكاية. محور القصة بالطبع التعارض بين الحداد والمرح. ويبرز هذا فى الرواية بالتشديد على أسى المنصور فى البداية مع ملاحظة أن **"المنصور كان متألما وكئيبا"**، ثم مقابلة هذا فى النهاية بتصريح مطابق وحيٍّ جدا **"ضحك حتى استلقى"**(٤٨). فى بعض النسخ يضاف عنصر من الخجل حيث يدرك المنصور أن سلوكه- الضحك على الملأ فى هذه اللحظة غير المناسبة- جعله يفقد جلاله، ويقال إنه "وارى وجهه"، أو وبخ أبا دلامة قائلا: "ويحك، أخزيتنى أمام الجميع".

باختصار، فى هذه الرواية وفى العديد من هذه الروايات "التاريخية"، يمكن تحديد درجة من الحرية الخلاقة، بعض عناصر القص وحضور المؤلف. لم يفعل أحد فى السنوات الأخيرة لتحليل هذه الظاهرة أكثر مما فعل ستيفان ليدر Leder، وننظر الآن إلى أحد أمثلته. لأسباب تبقى غير واضحة، عزل خالد القسرى، والى العراق والأقاليم الشرقية فى عهد الخليفة هشام لأكثر من عقد (٧٢٤-٧٣٧)، فى ١٢٠/ ٧٣٧، وفى النهاية عذب حتى الموت على يدى خليفته يوسف بن عمر الثقفى(٤٩). ألف **الأخبارى** الهيثم بن عدى (ت: ٢٠٧/ ٨٢٢) "قصة مقتل خالد القسرى"، وبقيت فى قصاصات اقتبسها الكتاب من بعده. ثمة حدثان يقدمان خالد فى محادثة مع عريان بن الهيثم ثم مع بلال بن أبى بردة، وهما اثنان من تابعيه المقربين. تتكون الحبكة الأساسية فى

المحادثتين من محاولة عقيمة من التابعين لتحذير خالد من "النوايا الشريرة" لقريش، قبيلة الخليفة. يتنبأ الاثنان، يلاحظ عريان: "يبدو الأمر وكأنه قد عزل، أخذ كل شيء منه، واتهم بما لم يفعله، ولم يعد تحت تصرفه شيء، هذا ما حدث"؛ ويقول بلال: "يبدو الأمر وكأن مع هذا الرجل (خليفة خالد) بُعث رجل فظ، شخصية بغيضة، ينقصه التقوى والحياء، حاصره بالخبث والانتقام- هذا ما حدث". يصور الحدثان الموقف التاريخي بمصطلحات عامة جدا، العامل المؤثر فيه حسد قريش وقدرة الخليفة على اتخاذ القرار. البؤرة الرئيسية تركز على خالد، العنيد المتغطرس، يواصل حتى النهاية "لن أستسلم أبدا للوداعة/ الإكراه".

هيثم، مثل أخباري جيد، ينأى بنفسه عن القصة، ويضفي عليها مسحة من الموضوعية. إنه يقدم أسانيد ترجع بنا إلى عريان وبلال، ويقدم هذين الاثنين على أنهما يرويان قصتهما الخاصة بكلماتهما، وهو نفسه ليس إلا مسجلا. لكن من الواضح أن هناك راويًا واحدًا مسئولا تمامًا عن مهمته، رغم إنه ظاهريا بعيدٌ عن عالم الشخصيات. النبوءة النهائية، على سبيل المثال، بأثر رجعي، ولا تصدر إلا عن شخص على علم بالنتيجة، ووظيفتها بوضوح ربط الحدث الحالي بأحداث المستقبل. وفيها أيضًا تفسيرٌ للحوار، لافتة الانتباه إلى معنى موقف خالد ونتائجه. لأنه حين يضاف إلى التعليق، الذى يظهر فى الحادثين، بأن خالد يدين بكل ثروته ومكانته للخليفة، فإنه يلمح، برفضه للطاعة، بأن خالدًا مسئول جزئيًا على الأقل عن حرمانه من النعمة.

تناول قصة هيثم الرواة التالون ونقحوها، يتبين تنقيح "الرواة" لها بنشاط بمقارنة نسختى الطبرى (ت: ٣١٤/ ٩٢٣) والبلاذرى (ت: ٢٧٩/ ٨٩٢). حكاية الأخير أقصر بكثير، ويلعب الإيجاز بوضوح جزءًا فى هذا، لكنه لا يفسر الأمر كله. فى حادثة عريان، على سبيل المثال، يأتى الحوار بسيطًا جدا فى نسخة البلاذرى. يعبر عريان عن رأيه صراحة، ويتدخل خالد مرتين فقط؛ مرة ليقول إنه لا يشك فى خبث عريان، ولا يتوقع أى خطر، وفى مرة ثانية ليؤكد أنه لن يهين نفسه بتقديم تنازلات. لكن فى تقديم

الطبرى يأتى التصميم أكثر تعقيداً بكثير. جرت بين الرجلين محادثة أطول بكثير، مع رد خالد خمس مرات على النصائح التى عرضها عريان. ومن ثم يبدو مستحيلا أن يكون الخبر المختصر الذى يقدمه البلاذرى نتيجة لتحرير مباشر. يسمى ليدر عملية التحول مجهول المصدر أثناء النقل، وهو ما يبدو لدينا هنا، "تأليفًا ضمنيًا"، لأن "النسب لمصدر مبكر يستمر ولا يوجد تلميح لمؤلف التعديل المقدم"(٥٠).

من أوضح تجليات القص ظهور نسخ متنوعة للحدث، لأن ممارسيه يعالجون عادة عددا محدودا من الموتيفات والحبكات، تُدمَج بطرق مختلفة لأداء مختلف. وحيث إنه ينبغى على المحدث الجيد ألا يستبعد نسخة لصالح الأخرى، نجد غالبًا عدة روايات مسجلة لحدث معين، وكلما قرأ المرء أكثر فى تقاليد التاريخ الإسلامية، تبين آثاراً لعملية سردية طويلة.

وأبرز منتجات هذه العملية، من ناحية، تكرارُ الموتيفة عبر مجمل تقاليد القص،(٥١) وفى نسخ متعددة متنوعة لحديث أو خبر واحد، ومن الناحية الأخرى بناء الشخصية. وترتبط السمات الشخصية التى يمكن إدراكها بشخصيات تاريخية معينة: وهكذا يكون عمر بن الخطاب، أحد الصحابة المقربين من النبى والخليفة بعد ذلك، مخلصًا وأمينًا بقوة، لكنه عرضة للاندفاع؛ والقائد الشهير خالد بن الوليد رجل قوى جاد يضرب أولا ثم يسأل... إلخ. تقدم مجموعة الأخبار التى تحكى عن مقتل أبى رافع على يد رهط من رجال أرسلهم النبى مثالا للظاهرة الأولى. هذا الخط المجرد هو كل ما تتفق عليه الأخبار، التى تختلف باستثناء ذلك اختلافًا عظيمًا، لتشكل تقريبًا قصصًا منفصلة. ويبقى أن فى كل النسخ، أو معظمها، عناصر مشتركة تلعب فيها أدواراً مختلفة، وتقدم بترتيب مختلف: مفاتيح لبوابة، أبو رافع فى غرفة علوية معتمة، شحويه، لا يقتل فى المحاولة الأولى، شخص ضعيف النظر، رجل يقع فتتكسر ساقه، انتظاراً للتأكد من موت أبى رافع. وخلف هذا كله يكمن بوضوح نمط بدائى، أو واقعى، أو الاثنان. والأكثر أهمية أن النسخ تعكس نشاط الرواية، حيث تؤدى إعادة الرواية فى كل مرة إلى إنتاج قصة جديدة، وتبقى المكونات الأساسية سليمة رغم إعادة الصياغة(٥٢).

الأصالة :

السمة الأكثر ارتباطا بالقص الحديث هى الأصالة، مفهوم أن الكاتب، رغم أنه قد يستعير بعض العناصر، لا يعتمد بشكل كامل على وثائق موجودة من قبل، أو على شهادة الآخرين، وأنه مسئول عن الأفكار الأساسية للعمل. إنها خاصية بارزة فى الكتابات النثرية العربية فى القرون الوسطى، مع أنها كثيرا ما تبدو وكأنها مجرد استشهاد من نصوص سابقة وأخبار لشهود عيان، ولهذا السبب يتحدث العلماء المُحْدثين عن مصنفين، ومصنفات أدبية، بدلا من الحديث عن مؤلفين وقصص.

ولا يعنى هذا أن هذه النصوص مختلفة بشكل مذهل، فقد تجمع فيها معلومات عن مظاهر سلوك الإنسان (فضائل ورذائل، مشاعر من قبيل الجشع والحب) وأنماطه (الحكماء والحمقى)، والأشكال الأدبية (الخطب، والبلاغة، والأمثال، والقصائد)، وأصحاب المهن (الكُتَّاب والعلماء والشعراء والأطباء والمغنيات)، والأحداث (الفتوحات والمعارك والاغتيالات)، وقد ترتب جغرافيًا أو زمنيًا، طبقا للأجيال، أو المكانة الاجتماعية، أو النمط... إلخ. وبالطبع قد ينهمك المصنف، كما لاحظنا من قبل، بدرجة ما فى تشكيل الحكايات التى جمعها. لكن ذلك ليس طبقا للتعريف المعيارى للعمل القصصى؛ على المؤلف أن يبتكر الرواية بنفسه، ولا يكتفى ببساطة باختيار روايات الآخرين وترتيبها وتحريرها. لكن الكثير من المصنفات، التى تبدو ظاهريا مشتقة تماماً، أصلية أكثر بكثير مما تبدو من النظرة الأولى. ونقدم فى القسم التالى ثلاثة أمثلة.

(أ) فتوح الشام للأزدى وروايات ملحمية أخرى:

يبدو أن حكاية الهيثم بن عدى عن سقوط خالد القسرى كانت مقطوعة ممهدة تماما لرواية، كما تبين من قبل، لعناصر حبكة وبناء شخصيات يمكن أن تُرَى فى البقايا المتناثرة التى تركها لنا الرواة[٥٣]. السؤال الذى يطرح نفسه إذًا هو ما إن كان

هذا النوع من الحكايات استثنائيًا أم شائعًا، وإن كان شائعًا، هل بقيت نسخ سليمة. ثمة مرشح جيد، وهو **"فتوح الشام"** من تأليف شخص يدعى محمد بن عبد الله الأزدى (كان موجودا فى ١٩٠/ ٨٠٥ تقريبا). من النظرة الأولى يندهش المرء على الفور من سهولة قراءته، خاصة إذا كان معتاداً على الخوض فى الطبرى والبلازرى. ويرجع هذا جزئيًا إلى أنه لا يتجزأ **بالأسانيد** ولأنه نادرا ما يستشهد بنسخ مختلفة من الأخبار[٥٤]. وأكثر بكثير لأن المؤلف اعتنى بتشكيل روايته.

التيمة العامة واضحة؛ كان انتصار المسلمين فى الشام تعبيراً عن مشيئة الله، مكافأته لهم لاعتناقهم الإسلام، وكانت هزيمة البيزنطيين كذلك جزءًا من الخطة الإلهية، عقابا لهم على التوفيق بين وحدانية الله وإيمانهم بالثالوث، وعلى حكمهم الظالم. وتتجلى هذه التيمة باستمرار فى غزارة التبادل، بالرسائل أو الخطب، بين العمال المسلمين والبيزنطيين. ثمة خيط آخر منسوج مع الرواية، وهو القوى العسكرية الإسلامية والمآثر البطولية. ويعكس بناء الشخصيات الحبكة ويعززها، حيث تجسد الشخصيتان الرئيسيتان، أبو عبيدة الجراح وخالد بن الوليد، الفضيلة الروحية والعسكرية بالتتابع. الأول القائد الحكيم المتزن، صانع القرار الحريص، والحَكَم المتفهم، الذى يعتمد عليه النجاح، الرجل الورع الذى يلتزم تماما بالحق، ولا يبالى بالشواغل الزائلة فى العالم. وخالد، من الناحية الأخرى، المحارب الشجاع حاد الطبع صاحب الخبرة الطويلة فى الحملات العسكرية، الجندى الذى ليس لديه صبر للخوض فى مفاوضات حول مسائل يعلم أنها تحل بالقوة. كماله الروحى ليس محل شك، لكن مساهماته العسكرية فى الصدارة.

فى هذا النص كثير من الدراما أيضًا، تبتكر بتضمين العديد من الخطب العاطفية، والتبادل المتعجل للرسائل، والمقابلات المشحونة بين القادة المسلمين والبيزنطيين، الهزائم الوشيكة والقتال وجها لوجه[٥٥]. وهناك أحيانا تعارض وعدم اتساق– تذكر عقوبة الزنا مرة بأنها الجلد وفى موضع آخر بأنها الرجم، يصور

احتساء الخمور بأنه من رذائل البيزنطيين وأيضا بأنه متعة يفقدها المسلمون إذا حلت بهم الهزيمة، ويوجد أحيانا ارتباك بشأن مكان القائد المسلم المسئول، لكن الاستمرار المحكم لوحدة التيمة، والبناء القوى للشخصيات، وغياب الاستطراد، والانتباه للتأثير الدرامى، يشير إلى أننا نتعامل مع مؤلف واحد مسئول تماما عن روايته(٥٦).

ومن المؤكد أن هناك أجزاء من العمل تتوافق مع الحكايات المدرسية عن الفتوحات الإسلامية، لكنها تأتى بأسلوب ملحمى جلى. ورغم دقة التفاصيل الطبوغرافية والتاريخية التى تقدم غالبا، لكن الأمر يتمثل فى الدراما والشجاعة والبلاغة. ومن ثم يُغرَى المرء بوضع هذا النص على الجانب القصصى من السلسلة، أو اعتباره قصة تاريخية أكثر من اعتباره تاريخا فى قالب قصصى. بجواره يمكن وضع عدد من الأعمال الأخرى. قريب جدا منه فى المحتوى والأسلوب **"فتوح الشام"** المنسوب خطأ للواقدى، وقد ذكرناه سابقا، رغم أنه تاريخ فى قالب قصصى بشكل أوضح، وقد درسه رودى باريت Paret، ويقول عنه:

> وصلت شجاعة المسلمين وقواتهم قدرًا خياليًا. إنهم قلة دائمًا، لكنهم يواسون أنفسهم دائما بالآية القرآنية التى كثيرا ما يستشهد بها: "كم من فئة قليلة غلبت فئة كبيرة بإذن الله" (سورة البقرة، آية ٢٤٩)، العرب لا يخونون ولا يكذبون، العلاقات بينهم طيبة، مفعمة بالإحساس بالعدل، وهم نماذج مطلقة للفضيلة. لكنهم قبل كل شىء أتقياء ويلتزمون بصرامة بالآخرة، بينما أعداؤهم المسيحيون على العكس تماما؛ إنها ببساطة صورة أبيض وأسود. كل المزايا تنسب للجانب [المسلم]، وكل الشرور لأعدائهم، ويشيع فى كل موضع مزاج دينى اعتذارى(٥٧).

ثمة مثال من فترة متأخرة قليلا، وهو **"موقعة صفين"**، تأليف نصر بن مزاحم المنقرى (ت: ٢٢١/ ٨٢٧). مرة أخرى، لا تتخلل الأسانيد الخطاب والرسائل كثيرة ومتقدة، بناء الشخصيات جلى، والانفعال والدراما على رأس جدول الأعمال، وتيمة واحدة عامة- المعركة العادلة والعقيمة للخليفة الرابع، على، ضد المكائد الخبيثة لخليفة

المستقبل، معاوية وتابعه الأمين عمرو بن العاص- تتخلل الرواية وتوجهها. ويمكن أن نأخذ تاريخ الأديب أبى حنيفة الدينورى (ت: ٢٨٢/ ٨٩٥)، **"الأخبار الطوال"**، مثالا أخيراً، وهو بلغة رفيعة الأسلوب قليلة الأسانيد، يدمج دراما الحروب بالحكمة والحوار والخطب والرسائل والمجادلات، ويربط الماضى المميز لفارس بالحكم الحالى للدولة العربية الإسلامية.

وبأسلوب مماثل، لكنه أقل اعتماداً على التقاليد العلمية، أو حتى مستقل تماما عنها، تأتى السلاسل البطولية، مثل **"سيرة ذات الهمة"** و**"غزوة الأرقاط"** و**"البدر نار"**، التى تعالج الضغائن القبلية وجهاد الخلفاء الأمويين والعباسيين. رغم ادعاء معظم هذه السير الملحمية بأنها حقيقية، فإنها تحلق بعيدا عن هذه القيود، متراوحة عبر الزمان والمكان على حافة عالم الخيال. فى ملحمة التخوم **"سيرة ذات الهمة"** يقدم الجد الأكبر للبطلة على أنه يعيش فى زمن الخليفة الأموى عبد الملك (حكم ٦٥-٨٦/ ٦٨٥-٧٠٥)، يموت وحفيدته فى حملة فى القسطنطينية. وذات الهمة نفسها غير متزوجة حين يعتلى الخليفة العباسى السفاح (حكم ١٣٢-١٣٦/ ٧٥٠-٧٥٤)، ولا تزال مقاتلة مرعبة فى بداية حكم الواثق (حكم ٢٢٧-٢٣٢/ ٨٤١-٨٤٦). وقد ولد ابنها عبد الوهاب، الذى يموت فى حكم الواثق، فى حكم المهدى (حكم ١٥٨-١٦٩/ ٧٧٥-٧٨٥) وحينذاك تبدأ الشخصية الثالثة من السلسلة، البطَّال، مساراً يستمر إلى ما بعد موت الواثق، الذى تولى الحكم ضمنيا لأكثر من عشرين عاما. ورغم تركز الأحداث على الحدود السورية البيزنطية، تمتد مواضع الأحداث لتذكر الهند وأسبانيا وإثيوبيا واليمن، وبعدها أبعد من أن يتطلب الإشارة إليه[٥٨].

عند معالجة الحكايات "الأسطورية" لحملات النبى، ميَّز رودى باريت بين تلك التى لها أساس تاريخى وتلك التى تتضمن دون استثناء شخصيات ومواضع تاريخية. وأكد أن السمة العامة للنوعين من الرواية متماثلة؛ لكليهما "طابع غير تاريخى": يختاران أسلوبا مثاليا للتقديم (الطيبون طيبون تماما، والأشرار أشرار تماما، بداية الإسلام عصر ذهبى)، ويروج كلاهما لحقيقة الإسلام واستقامة تابعيه الأوائل[٥٩].

ومن اللافت جداً أن كمية الدراسات الحديثة المخصصة لنص يزعم أنه يصور الماضى متناسبة مع الدرجة التى يبدو أنه يرتكز بها على الحقيقة التاريخية، وهذا ما يفعله بقوة "الشغف بالحقائق" الشائع بيننا. إذا كان باريت مصيبًا، فإن هذا المعيار ليس مناسبًا للاختيار، وينبغى بالأحرى أن نبدأ التركيز أكثر على طريقة الأداء وأسلوبه، والهدف الظاهر للنص وطبيعة الجمهور المستهدف.

(ب) كتاب البخلاء للجاحظ:

يخبرنا المؤلف، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (١٦٠-٢٢٥/ ٧٧٦-٨٦٨ أو ٨٦٩ تقريبًا) فى مقدمة "**كتاب البخلاء**"، أنه كتبه لأنه طلب منه أن يذكر "نوادر البخلاء واحتجاج الأشحاء"[٦٠] وينجزه بشكل رائع، عارضًا حشداً من الشخصيات الغريبة للبخلاء المضحكين، توصف شخصياتهم وأفعالهم بطريقة ماكرة ومسلية. يقول مترجم حديث إن اهتمامه بالعمل يكمن فى "الصورة التى يقدمها للحياة فى المجتمع العربى التقليدى"[٦١]. ومن المؤكد أننا يمكن أن نستمتع بـ"**البخلاء**" ببساطة لتصويره الحى للشخصيات والأعراف، وسرده الرائع للحكايات الطريفة والحيل المسلية. لكن من الجلى أنه أكثر من ذلك بكثير. من الشائع جداً أن يعتبر هجومًا على الطبقة الغنية الناشئة حديثا فى العراق، أو بشكل آخر ذما للعجم، الذين يتقابل اهتمامهم بالثراء سلبا مع فضائل العرب المتمثلة فى الكرم وحسن الضيافة، ومع ذلك يبدو العمل مستفيضا جدا ومبهجا بالنسبة لمثل هذا التفسير.

ثمة أطروحة أكثر قبولا، أطروحة دانيال بيومونت بأن "**البخلاء**" عمل للهجاء والسخرية، والبخل ببساطة هو الوسيلة، وليس الموضوع نفسه، لتحقيق هذا. وهكذا تأتى حكاية بخلاء يتبادلون أمثلة للسلوك المقتصد فى المسجد لهجاء **محدِّثين** يتبادلون أمثلة للسلوك النبوى، وهكذا يسخر من فكرة **التقليد**، استخدام المثال نموذجا لتصرف المرء. يتم الإيحاء بوجود السخرية بالموقف فى المسجد وبكلمات الشيخ الأول، وهو نموذج طبق الأصل لعالم الدين: "وما علمنا أن كتابًا حرمه، ولا سنة نهت عنه"[٦٢].

وتهدف حكاية الكندى[٦٣] إلى هجاء الفلاسفة لاستخدامهم (أو إساءة استخدامهم) للبرهان كما فى خطاب الكندى إلى مستأجر، يبرر مطالبته بإيجار أعلى لأن لديه ضيوفًا مقيمين، وهى محاكاة ساخرة لرسالة فلسفية، حيث تصنف طرق إتلاف الناس للمنزل بدقة، وتقدم البراهين بأسلوب موجز ومجرد يميز الفلاسفة:

ومن ذلك أن الأقدام إذا كثرت، كَثُر المشى، فينقشر لذلك الطين، وينقلع الجص، وينكسر العتب، وإذا كثر الدخول والخروج، والفتح والإغلاق، والإقفال وجذب الأقفال، تهشمت الأبواب، وتقلعت الرزات.

وفى توضيح أخير قد نعتبر أن الحجج المطولة التى خلفها وراءه شيخ خراسان لتفضيل مسرجة من الزجاج على مسرجة من الحجر أو الخزف تبدو منسجمة مع مهارة الصوفية وشغفهم بالتفسير الباطنى: "(يقول) وإذا وقع شعاع النار على جوهر الزجاج صار المصباح والقنديل مصباحًا واحدًا، وردَّ الضياءَ كلُّ واحد منهما على صاحبه"، فكرة تذكر بمفهوم الصوفية للاتحاد الصوفى مع الله، وهى، فى الوقت ذاته، كوميدية بالإيحاء بعدم فقد أى ضوء. يؤكد الشيخ قضيته بالاستشهاد بسورة النور، وهى سورة أحبها المتصوفة المسلمون، مفسرين الكلمات "المصباح فى زجاجة" (القرآن، سورة النور، الآية ٣٥) بأنها تقديس لاختياره، والكلمات "نور على نور" بأنها إشارة إلى الزيت فى الزجاجة، "وضوء على ضوء مضاعف"[٦٤].

يمكن مقارنة "**بخلاء**" الجاحظ، ومقابلته، بكتاب الخطيب البغدادى (ت: ٤٦٣/ ١٠٧١) "**البخلاء**"[٦٥] وكتاب ابن الجوزى "**أخبار الحمقى والمغفلين**"، وتقع ضمن التصنيف وليس نهاية سلسلة التأليف. تؤخذ مادتها من شهادات الآخرين ليتم تحريرها وترتيبها طبقًا لآراء المصنفين مع تعليقات تقحم هنا أو هناك، ورغم احتوائها على عناصر قصصية كثيرة، لا يمكن اعتبارها أعمالا قصصية. يفرط الجاحظ فى استخدام الإسناد، ويقدم انطباعًا بأنه أيضا يعتمد غالبًا على مصادر أخرى. لكن بمجرد التعرف على وجود المحاكاة الساخرة يتبين أن الجاحظ يبتكر مادته. ولم تعد هناك ضرورة إلى أن نتأمل– كما فعل بعض الدارسين المحدثين– الهوية الدقيقة لدائرة

البخلاء الذين يترددون على المساجد لتبادل قصص البخل الشديد، لأن الجاحظ يستحضرهم ليكونوا صورة ساخرة للمحدِّثين الذين يجمعون صفات الورع. وكما يلاحظ بيومونت: "المحاكاة الساخرة قصصية بالضرورة حيث إن أساسها تحويل نص سابق إلى نص كوميدي". وبالإضافة إلى ذلك، من تعليقات مثل تعليقات ابن قتيبة (ت: ٢٧٦/ ٨٨٩) بأن الجاحظ كان "من أكذب الأمة وأوضعهم لحديث وأنصرهم لباطل" يمكن أن نفترض أن الشخصية القصصية لعدد من أعمال الجاحظ كان معاصروه يعرفونها[٦٦].

(ج) كتاب الغرباء المنسوب خطأ للأصفهاني:

موضوع "كتاب الغرباء" المنسوب لأبى الفرج الأصفهانى (ت: ٣٦٣/ ٩٧٢ تقريبا)، مؤلف التاريخ الأدبى الضخم، "كتاب الأغانى"، لكن من المحتمل أن يكون لمؤلف مجهول جاء بعده بفترة قصيرة، يبدأ بوضوح فى الاستهلال:

> وقد جمعت فى هذا الكتاب ما وقع إلي وعرفته، وسمعت به وشاهدته، من أخبار من قال شعرا فى غربة، ونطق عما به كربة، وأعلن الشكوى بوجده إلى كل مشرد عن أوطانه، ونازح الدار عن إخوانه، فكتب بما لقى على الجدران، وباح بسره فى كل حانة وبستان[٦٧].

"غرباؤه" أولئك الغائبون عن الأوطان والأحباب، وكثيراً ما يكونون غرباء بحكم القدر والظروف، ويخلق وضعهم المشترك رابطة، ويميل هؤلاء الغرباء إلى مشاركة مشاعرهم بالتعبير عنها شعرا وكتابته على أية مادة فى متناول أيديهم، وخاصة الحجارة والجدران. وموضوع هذا الجرافيتى ألم الفراق وزوال المتعة والحظ. هناك بالتالى نبرة سوداوية ونوستالجيا، وأحيانا نبرة بؤس ويأس. لكن الكتاب يُنقَذ من القراءة الحزينة بخيط من الاستهتار الذى ينتشر فيه. لأن هؤلاء المنفيين رغم ذلك يعرفون "إن القنوع الغنى، لا كثرة المال" (جدارية رقم ٧)، وتطلب من المرء: "دع الدنيا لشانيكا" (رقم ٢٠)، ويدركون رغم ذلك أن "الغريب تحتمل هفواته لبعد داره"

(رقم ٦٢)، و"مهما ركبت من الأمور فلن ترى أشهى وأحلى من ركوب الباطل" (رقم ٥٨). إنهم كثيرا ما ينتهكون الأعراف، وينهمكون فى علاقات الغرام ونوبات السكر بانغماس ناجم عن الشعور بالتحرر من قيود المجتمع.

يضم الكتاب ستًا وسبعين حادثة، كلها -باستثناء واحدة- تضم جدارية، ومعظمها تسبقه قصة عن ناقش الجدارية والموقف الذى اضطره إلى نقشها. والسؤال الذى يطرح نفسه هو إن كان علينا أن نعتبر هذا النص مقتطفات أدبية، كما وصفه أحد الدارسين، أو نصا من إبداع شخص واحد، "عملا قصصيا"، بتعبير دارس آخر[٦٨]. وبتعبير مختلف، هل جمع الأصفهانى المفترض، هذه القصص وحررها فقط مع الجداريات المصاحبة لها، أم أن له يدًا فى تأليفها؟ هل هو مصنِّف أم مؤلف؟ وهنا مرة أخرى، لا ينبغى أن يتأثر المرء بالظهور المتكرر **للأسانيد**، حيث تستخدم لتضفى تأثيرا واقعيا. ومن الناحية الأخرى، لا ينبغى أن تكون القصصية المحتملة لبعض الحوادث مضللة، لأن الأصفهانى المفترض يمكن أن يكون قد دوَّن الحكايات القصصية من رواته بحسن نية.

وفيما يتعلق بالمحتوى، ينبغى ملاحظة أن الأصفهانى المفترض لا يعتمد فقط على ما يسمعه من الآخرين، لكنه يعتمد أيضا على خبراته. فى المقدمة، يوضح أنه فى وضع الغريب، أو كان فى وضعه.

> والذى بى من تقسُّم القلب، وحرَج الصدر، يسوماننى إلى مثل ما ذكرته... فأرى الحال تدعو إلى مشاكلتهم [الغرباء] وحيف الزمان يقود إلى التحلى بسمْتهم.

هو نفسه يلعب دورًا فى أربع عشرة حادثة من ست وسبعين يضمها الكتاب، وفى أربع حالات يكون مسئولا عن الجدارية: فتاة جميلة فى دير قرب بغداد، وقصيدة مكتوبة عما أثارته فيه من "أحزانه وأشجانه" (رقم ١٣)؛ وفى خان فى البصرة، يكتب أبياتًا على حائط يتحسر فيها قائلا "أصارنى الدهر إلى حالة يعدم فيها الضيف عندى القِرَى" (رقم ١٥)؛ وهو "فى بعض المتصرفات" فى باجسرا، وأرغمه الحصار على البقاء

فيها، ويشكو فى أبيات على حائط المسجد قائلا: "أقول والنفس أَلُوف حسرَى/ والعين من طول البكاء عبرَى" (رقم ٥٥). وذات مرة، فى شبابه، نظم قصيدة فى رفيقه "على الحائط الذى كنا نستند إليه"، فغضب رفيقه منه غضبا شديدة خشية أن يفتضح أمره (رقم ٦٤). رغم عدم تقديم تفاصيل دقيقة عن مأزق المؤلف، أو اهتماماته العملية، أو حياته العاطفية، فإنه، بمعايير القرون الوسطى، يكشف بشكل لافت مشاعره أو نفسه (أن إفصاح المرء عن نفسه وخبراته فى عملية الإلهام خاصية كبرى من خصائص القص الحديث)[٦٩].

وبالانتقال إلى الشكل نلاحظ أن هناك عددا من العناصر التى تعمل على ربط الحوادث معًا، ومن المستساغ أنها قد تكون نتيجة التصميم المتعمد للمؤلف أكثر مما هى نتيجة الصدفة فيما يتوصل إليه المصنِّف. ثمة مثال جيد وهو العنصر الهدام للوقت **(الزمن، والدهر، والأيام)**، الذى يتعقب هؤلاء **"الغرباء"** بقسوة ويتخلل العمل مثل اللازمة. يتحدث المؤلف فى الاستهلال عن "حيف الزمان" فى وضعه الخاص، ثم يندب حظه قائلا: "أصارنى الدهر إلى حالة يعدم فيها الضيف عندى القِرَى" (انظر: ما سبق)، وهى حالة يشترك فيها مع غرباء آخرين، كما يقول أحدهم: "شردتنى نوائب الأيام" (رقم ٨)، ويصف آخر نفسه قائلا: "ورماه الزمان من كل قطر" (رقم ١٠)، وتوجد إشارات أخرى عديدة "تتعلق بالسيرة الذاتية" للزمن والتعميمات. ويُلاحَظ عن الإنسان أن "وطول عيش قد يضره" (رقم ٢)، وضد زوال إنجازات الإنسان، يُقبَل أن يكون البقاء للملك الله وحده "وملك ذى العرش دائم أبدا ليس بفان ولا بمشترك" (رقم ٣٤)، "ليس يبقى على الزمان سوى الله" (رقم ٥٢)، "إن ما فيه سيفنيه نازل المقدار" (رقم ٣)، "وشُيِّد البنيان للدهر" (رقم ٢٦)، و"لو تبقى على الحوادث شىء لبقى ملكه [معز الدولة] من الأشياء/[٧٠] كل أمر إن تطاول أو دام إلى نقلة وحال انقضاء" (رقم ٦٧).

ما الهدف المحتمل للكتاب، وما تأثيره على القارئ أو المستمع؟ الأكثر وضوحا أن **"كتاب الغرباء"** لا يتبنى تصميمًا أكاديميًّا، ليست هناك محاولة لاستكشاف أطروحة، أو الإسهاب فى إيجابيات الموضوع وسلبياته، أو تجميع نصوص للبرهان من القرآن، والأحاديث النبوية، والشعر، وأدب الحكمة. يركز الكتاب على الانفعالات، على الآلام

التى يشعر بها أولئك الغرباء عن أوطانهم من أجل الأقارب والأعزاء. يندب زائر لمنارة الإسكندرية: "فرقت [نوائب الأيام] بين من أحب وبينى" (رقم ٨)، وينوح غريب آخر بأنه: "ونازح الدار لا أنفك مغتربا عن الأحبة لا يدرون ما حالى" (رقم ٧). ويكتب دمشقى مغترب فى قرية درزيجان بالعراق: "فقلبى ثاو عندكم ومقيم" (رقم ٤٠)، ويكتب بغدادى يقيم فى نيسابور: "يا ليتنى كنت أدرى ما الذى صنعت بعدى الحوادث بالأهلين والولد/ وبالحبيب الذى ودعته فبكى وقال ما دار هذا منك فى خلدى" (رقم ٤٤). يرسم الأصفهانى المفترض خلفية للمعاناة الجسدية للغرباء- "وشقى جسمى بعد الكلفة" (رقم ٥١)؛ "مشيت إلى هذا الموضع حافيا، حتى انتعلت الدم" (رقم ٥٩)- والمخاطر التى تحيط بكثرة السفر- تحطم السفن (أرقام ١٨، ٦٩، ٧١)، قطع الطرق (أرقام ٣٨، ٤٢، ٥٥)... إلخ. ومن الواضح، إذًا، أنه يسعى إلى طرح استجابة انفعالية لبؤس الغرباء وتقديم شهادة عنه، وقد مر به هو نفسه وهو ما يؤكده. وربما من منظور مواساة النفس قرر تدوين هذه الخبرات، والكتاب مؤثر على القارئ على الأقل، إن لم يكن مثيرا للمشاعر بقوة، ومسلٍّ غالبا.

وقد يبدو من المفضل إذًا أن نعتبر الأصفهانى المفترض مؤلِّفًا لا مصنِّفًا، ومن المحتمل جداً أنه اعتمد على مواد جمعها أثناء ترحاله، لكنه أعاد طرحها بحرية. وتكمن أصالته فى أنه جمع وربط بخيط يتعلق بالسيرة الذاتية موضوعين أدبيين شائعين جداً؛ العثور على نقش يتواءم مع حالة المرء، وموضوع النوستالجيا والحنين إلى الوطن(٧١)، ويبدو أنهما لم يُربطا من قبل قط.

الخلاصة:

لتقديم "روبنسون كروزو" (١٧٠٤) بأنها "تاريخ منصف للحقيقة" انتقد دانيال ديفوى كثيرون لخداع الناس، ووصفه تشارلز جيلدون Gildon الأكثر شهرة بأنه كذاب. ورفض ديفوى فى مقدمة **"تأملات خطيرة فى روبنسون كروزو"** (١٧٢٠) مزاعم "الجزء السيئ من العالم بأن القصة مزيفة"، واعتبر "القصة، رغم أنها مجازية، تاريخية

أيضـا". ولاحظ، أنه لم يصـر ببسـاطة، على أن تأليفه كان "حقيقيا"، وعلى أنه احتوى "موادًّ من التاريخ الحقيقى" حتى وهـو يعترف بأنها "خرافة"[٧٢]. يظهر كُتّاب آخرون للقصة فى القرن الثامن عشر نفورا مماثلا من فكرة انفصـال قصـصـهم تماما عن التاريخ. ويبدو أنهم لم يتصـوروا أعمـالهم، كما قد نتصـورها الآن، باعتبـارها جنسًا أدبيًا يختلف تمامًا عن التاريخ، وقد حـاكت هذه "الروايات" أشكالا من كتابة التاريخ– السـيـرة (Fielding's Tom Jones)، والسـيـرة الذاتيـة (Defoe's Robinson Crusoe)، وتاريخ العـــائلة (Richardson's Clarissa and Sterne's Tristram Shandy)– وقلدت تقنياته، وخاصة وصف الأحداث الحقيقية، من قبيل تمرد اليعقوبيين سنة ١٧٤٥ فى **"توم جونز"** وحرب الخلافة الأسبانية فى **"تريستام شاندى"**، وانتشار الوثائق وشهادات شهود العيان.

يبدو لى، مثل نقـاد ديفوى، قد نكون غير منصـفين فى رسم خط حـاد جدا بين "الحكايات الخرافية والأساطير Fables and Legends" (عنوان فصل فى مجلد **"الأدب العباسى"** من **"تاريخ كمبريدج عن الأدب العربى"**) و"التاريخ" (عنوان فصل فى مجلد **"الدين والتعليم والعلوم"**)، وكما قال ديفوى فى إحدى "حكاياته الخرافية":

> حين أبدأ عملا ينبغى أن أحكى فيه الكثير من القصص العظيمة، التى قد تبدو بطبيعتها غير قابلة للتصديق وفيها ينبغى أن أتوقع أن جزءًا كبيرًا من الجنس البشرى يشك فى صدق الراوى، لا أفعل ذلك دون فهم خاص للمهمة الحقيقية للمؤرخ.

(**"العاصفة"**، ١٧٠٤)

المؤلف المسلم لملحمة عن الفتوحات أو الملحمة اليمنية Yemeni saga، حتى لو لم يعبر تمامًا عن نفسه، ربما يكون قد شعر غالبًا بأن الحقائق المحتملة لعمله الخاص أضافت بعدا جوهريا لفهم تاريخ أمته، حتى إذا لم تكن مرجعية بشكل يمكن التحقق منه، من قبيل تلك التى ألفها الطبرى أو البلاذرى. وبالإضافة إلى ذلك، تتخلل التواريخ "الجادة" مادة أسطورية أو خارقة للطبيعة بشكل يحول دون مثل هذا التقسيم الصارم.

ويبدو أيضا لى أننا تعجلنا كثيرا فى الحكم على الكثير من المؤرخين المسلمين بأنهم مجرد مصنفين، ولهذا الوصف نتائج سيئة تتمثل فى أن الأعمال المتميزة لم تعتبر وحدة لكنها نُقِّبتْ ببساطة بحثا عن إبر الحقيقة فى ركام من قش السرد. لكن التصنيف يتضمن دائمًا بعض الجهد الإبداعى، كما يعرف كل من حاول أن يقارن قدرًا كبيرًا من المعلومات غير المتجانسة، وكما أوضحت هيلرى كلباتريك بشكل شامل فى حالة "**كتاب الأغانى**" لأبى الفرج الأصفهانى[٧٣]. وينبغى أيضا رؤية أن النقل والتأليف، كما هو الحال بالنسبة للتاريخ والقص، يقعان على سلسلة، حيث الناسخون العبيد فى طرف والشعراء السرياليون فى الآخر، لكن عددا ضئيلا منهم منتحل تمامًا أو أصيل تمامًا. وقد يعترض كثيرون من دارسى الإسلام بأن كُتَّابًا، من أمثال الطبرى والبلاذرى، ينسخون ببساطة مصادر سابقة، وليست لهم يد فى إبداع النصوص التى ينقلونها، كما يتبين من طبيعة التناقض الداخلى للكثير من هذه النصوص، وافتقارها إلى اتساق إيديولوجى. هذا كله صحيح، ولهذا ينبغى وضع مثل هؤلاء الكتَّاب على طرف النقل فى السلسلة، لكن هذا لا يعنى أنهم لم يساهموا بشىء. تاريخ العالم لابن كثير، على سبيل المثال، الذى يرجع إلى سبعينيات القرن الثامن/ سبعينيات القرن الرابع عشر، فى معظمه نقل أمين لحكايات سابقة، ويبقى أنه يصوغ موقفه بجلاء شديد. إنه يسهب فى القسم الخاص بحياة النبى ليبلغ ربع النص كله تقريبًا (يحتل أقل من ١/١٢ من تاريخ العالم لابن الأثير، ت: ٦٣٠/ ١٢٣٣)، ويذيل الكتاب بجزء خاص عن المحاكمات والمحن التى تظهر قرب نهاية العالم وهى بنبرة تحذيرية لافتة. رغم إنه على ما يبدو يستشهد دون تحيز بتقاليد متعارضة، يعلن عن رأيه باقتضاب "لم نعرف هذا"، أو بملاحظة أن هذا الخبر فريد وذلك الخبر واسع الانتشار، أو بالإشارة إلى رأى القرآن أو بالمؤلفين السابقين فى الموضوع. باختصار، تتبدى شخصيته من خلال نافذة طمس الذات، وتتبين بيئته الثقافية بسهولة ٧٤ (كتب فى زمن كان فيه التاريخ المؤسس على **الحديث** يتمتع بسطوة تتفوق على التاريخ المؤسس على **الأدب**).

لمعظم القضايا التى طرحناها من قبل أصل فى دراسة التاريخ الإسلامى المبكر، وفى المناظرات حول مصداقية المصادر العربية. وقد بدأت هذه المناظرات تؤثر فى

مؤرخى الأدب العربى، رغمَ عدم اقتناعهم جميعا بأن النصوص "التاريخية" تقع فى مجالهم، بينما يبقى كثير من المؤرخين مشغولين بالتأكد من الكيفية التى كان عليها الماضى حقا وليس بالكيفية التى قُدِّم بها. تقليديًا ونمطيًا، كان هذا هو الوضع، وقد تجاهل إلى حد كبير المؤرخون ومؤرخو الأدب الآراء التى قد تقدمها نظرية نشأت فى مجال آخر. ومع ذلك، يبدأ تحطيم الحواجز: شاهد تأثير أعمال من قبيل ولفجانج إيزر Iser **"القصصى والخيالى** "Das Fiktive und das Imaginäre (١٩٩١، الترجمة الإنجليزية ١٩٩٣)، وما ظهر مؤخرًا من مجلدات، مثل تلك التى حررها ستيفان ليدر (**"القص فى إطار الأدب العربى غير القصصى** Story-telling in the framework of non-fictional Arabic Literature"، ١٩٩٨)، وهارلد موتسكى Motzki (**"سيرة محمد: قضية المصادر** "Biography of Muhammad: The Issue of The Sources"، ١٩٩٩)، وفيليب كيندى (**"عن القصة والأدب فى الأدب العربى فى القرون الوسطى** On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature"، ٢٠٠٥)، وطيب الهبرى **"إعادة تفسير التأريخ الإسلامى: هارون الرشيد والسرد فى الخلافة العباسية** Reinterpreting Islamic Historiography: Harun al-Rashid and the narrative of the Abbasid caliphate" (١٩٩٩)، وميشيل كوبرسون Cooperson **"السيرة العربية الكلاسيكية: ورثة الأنبياء فى عصر المأمون** Classical Arabic Biography: the heirs of prophets in the age of al-Ma'mun" (٢٠٠٠).

شكر:

كُتب هذا المقال فى خريف ١٩٩٨ فى Institute of Français de Études Arabes á Damas (IFEAD)، وفى بيت الملحق الثقافى الفرنسى French cultural attaché، البروفيسور ألكسيس تادى Alexis Tadie، وأمتن للاثنين لعطفهما وحسن ضيافتهما، وحرية استخدام مكتبتيهما. وقد تم تحديث المصادر لتشمل المطبوعات التالية.

الهوامش

(١) أبو الفرج الأصفهانى، الأغانى، الجزء ٦، ص ٨٩-٩١. فى الأغانى لا يضيف حماد إلا بيتين [يضيف فى طبعة مكتبة الأسرة ثلاثة أبيات- المترجم]، لكنه فى ديوان زهير، Ahlwardt (1870), p. 81 يضيف ثلاثة أبيات.

(٢) للاطلاع على مناقشة هذه الحكاية ومناقشة القضية العامة، انظر: Stetkevych (1991), pp. 241-56, Jones (1992), pp. 21-5 and Drory (1996), pp. 33-49.

(٣) عن هذه القضية وبعض استثناءاتها، انظر: Drory (1994) and Bonebakker (1992) (a) and (b). وللاطلاع على مناظرة مماثلة فى الشعر، انظر: Ajami (1988).

(٤) انظر: الفصل الأول، ص ٣.

(٥) Drory (1994), p. 156 مستشهدا بجامع مختارات من القرون الوسطى، المعافى بن زكريا النهروانى (ت: ٣٩٠/ ١٠٠٠).

(٦) اتبعت الدراسات الحديثة دراسات القرون الوسطى فى هذا، انظر: Ghazi (1957)، الذى لاحظ أن معظم التعليقات العامة فى الأدب العربى تولى اهتماما ضئيلا بالكتابات الخيالية، وانظر أيضا: Chraïbi (1998)، الذى يلاحظ أنه رغم أن "ألف ليلة وليلة" حظيت بالكثير من الاهتمام فإنها لم تكن إلا "قمة جبل الجليد".

(٧) White (1978), p. 121. وفى هذه الفقرة اعتمدت أساسا على Zimmermann (1996), chapter 1.

(٨) عبد الملك بن حبيب، "التاريخ"، ص ١٤٥، ١٤٤، ١٣٦-٧.

(9) Leder and Kilpatrick (1992), pp. 2, 16.

(10) Von Grunebaum (1946), pp. 281, 283.

(١١) Crone (1980), p. 10. من الإنصاف لكرون أنها كانت تتفاعل مع نظرية افترضها جوليوس فيلهوزين Welhausen، الذى شعر عن حق بخطأ الرأى القائل بـ"مجرد مصنفين"، لكنه برهن خطأ على أن المؤرخين الأوائل كانوا ممثلين لنظرة تاريخية موحدة.

(١٢) للاطلاع على المصادر، انظر: Hoyland (1991), pp. 221-2.

(١٣) Lecker (1995), p. 23, note 39، حيث تقتبس كلمات ابن حنبل من الخطيب البغدادى (ت: ٤٦٣/ ١٠٧١).

(١٤) Lecker (1995), p. 21، مقتبسا مرة أخرى من الخطيب البغدادى.

(١٥) الطبرى، "التاريخ"، الجزء الأول، ص ٦.

(١٦) صحيح مسلم، الجزء الثانى، ص ٣٢٨ (تحت التوبة)؛ مسند أحمد، الجزء الثالث، ص ٧٢ [النص عن صحيح مسلم- المترجم].

(١٧) الشافعى، "الرسالة"، ص ٣٩٩، ترجمة Khadduri (1961), pp. 251-2.

(١٨) يمكن العثور على كل هذه الأمثلة فى ابن إسحاق (٨٥-١٥١/ ٧٠٤-٦٧ تقريبا)، Life of Muhammad, trans. Guillaume (1955).

(١٩) الاقتباسات السابقة مأخوذة عن Khalidi (1994), pp. 95, 100, 106-7. [الاقتباس عن ابن المقفع من الأدب الكبير، وعن الجاحظ، من الحيوان، الجزء الثالث- المترجم].

(٢٠) الاقتباسات مرة أخرى عن Khalidi (1994), p. 100, 113-14 [اقتباسات الترجمة من الأصول العربية- المترجم].

(٢١) ابن الجوزى، "كتاب القصاص"، تحقيق وترجمة Swartz (1971), paragraphs 3-6. ويقدم الطبرى، "التاريخ"، الجزء الثانى، ص ٩٥٠، مثالا لقاص ينهمك فى وعظ محض [اقتباسات الترجمة عن تحقيق الدكتور محمد بن لطفى الصباغ- المترجم].

(22) Lewond, History of Armenia, chapter 10.

(٢٣) Cited by Dutton (1999), pp. 17-18. [الأصل العربى عن ترتيب المدارك وتقريب المسالك، للقاضى عياض- المترجم].

(٢٤) انظر: Athamina (1992)، والأدبيات التى يتم الاستشهاد بها فى الهامش ١ فى هذا المصدر.

(٢٥) مقتبس فى Rosenthal (1952), pp. 41, 43-4.

(٢٦) انظر: Robinson (2003). صارت المعرفة أكثر مهنية بشكل متزايد وتطورت المؤسسات فى القرن الثالث/ التاسع، لكن لأن التاريخ لم يكن مادة للتعليم العالى، ظل نسبيا بعيدا عن الانضباط.

(٢٧) مقتبس فى Khalidi (1994), p. 174. [الأصل العربى، عن "تجارب الأمم"، لابن مسكويه- المترجم].

(٢٨) يصف Khalidi (1994), p. 174 كيف تطور هذا الجنس الأدبى.

(٢٩) ثمة مسح حديث Touati (2000).

(٣٠) الأصمعى، "تاريخ العرب"، ص ٣.

(٣١) صحيح البخارى، الجزء الثانى، ص ١٣٣.

(٣٢) الواقدى، "المغازى"، ص ٨٨٥.

(٣٣) أبو الفرج الأصفهانى، "الأغانى"، الجزء الرابع والعشرون، ص ١٤٥؛ وانظر أيضا: Kilpatrick (2003), chapter 5.

(٣٤) أحمد بن حنبل، "المسند"، الجزء السادس، ص ١٩٤.

(٣٥) مراجع هذه الفقرة ومزيد من المناقشة فى landau-Tasseron (1986).

(٣٦) مصادر هذه الفقرة ومزيد من المناقشة فى Beaumont (1996).

(٣٧) مصادر الفقرة السابقة ومزيد من المناقشة فى Khalidi (1994), pp. 34-9.

(٣٨) الطبرى، "التاريخ"، الجزء الأول، ص ٧٨.

(٣٩) عن هذه المصطلحات، انظر: Kasis (1983)؛ وعن رؤية القرآن للتاريخ، انظر: Humphreys (1989).

(٤٠) انظر Wansbrough (1978) and Rubin (1995). انتقل شكل أدبى آخر منقول وهو تاريخ الحوليات، انظر: Hoyland (1991).

(٤١) انظر: Khalidi (1994), 49-61.

(٤٢) انظر: Donner (1998), Part II.

(43) vKhalidi (1975), p. 114.

(٤٤) الواقدى (منسوب له خطأ)، "فتوح الشام"، ص ١١٢ . [من الواضح أن ترجمة الاقتباس إلى الإنجليزية جاء بتصرف– المترجم].

(٤٥) انظر: Crone (1996).

(٤٦) انظر: على سبيل المثال: El-Hibri (1995).

(٤٧) توجد مصادر هذه الحكاية ومزيد من المناقشة فى F?hndrich (1977).

(٤٨) عن هذه التيمة التقليدية، انظر: Muller (1993).

(٤٩) انظر: Hawting (1986), pp. 81-3.

(٥٠) المصادر ومزيد من المناقشة فى Leder (1990). والاقتباس الأخير من Leder (1992), p. 284. انظر أيضا: Leder (1988).

(٥١) انظر: Noth (1994).

(٥٢) المصادر ومزيد من المناقشة فى Mattock (1986).

(٥٣) من الأطوال المختلفة لمقتطفات extracts اقتبسها مصنفون متأخرون later من أخباريين أوائل early، يمكن أن نستنتج أن الكثير من حكاياتهم كانت أطول فى الأصل من تلك التى وصلت إلينا، انظر: Donner (1998), pp. 268-9.

(٥٤) عن مصادر الأزدى، انظر: Mourad (2000).

(٥٥) قارن السمات المماثلة فى ابن زنبل "انفصال"، انظر: الفصل الأول من هذا الكتاب، ص ٦–٩ [من الأصل بالطبع].

(٥٦) مصادر هذه الفقرة والمزيد من المناقشة فى Conrad (1987). [ليس هناك تعارض فى عقوبتى الزنا، بالطبع، فالعقوبتان موجودتان على حسب الحالة- المترجم].

(57) Paret (1970), pp. 742-3.

(٥٨) انظر: Canard (1965) and Lyons (1995), I, passim, II, pp. 151-238, III, pp. 301-504.

(٥٩) Paret (1930), pp. 151-2. يقسم Charaïbi (1998) الأدب السردى العربى عموما على أساس اللغة والتسجيل ("العالم/ المدونة؛ الإمكانية، الشائع/ الشفهى") وليس المحتوى.

(٦٠) الجاحظ، "البخلاء"، الجزء الأول، ص ١٧، ترجمة Serjeant (1997), p. 1.

(61) Serjeant (1997), p. xxvi.

(٦٢) الجاحظ، البخلاء، الجزء الأول، ص ٦٣، ترجمة Serjeant (1997), p. 25.

(٦٣) الجاحظ، البخلاء، الجزء الأول، ص ١٤٣-١٧٠، ترجمة Serjeant (1997), pp. 67-78.

(٦٤) الجاحظ، البخلاء، الجزء الأول، ص ٥٠-٥٢، مزيد من المناقشة فى Beaumont (1994).

(٦٥) انظر: Multi-Douglas (1985).

(٦٦) عن مصادر تقييم ابن قتيبة للجاحظ، انظر: الفصل الرابع، هامش ١٥٦. [مختلف الحديث، لابن قتيبة- المترجم].

(٦٧) الترجمات عن Crone and Moreh (2000)، حيث يوجد تعليق كامل. يبرهن كورن وموريه على أن نسبة الكتاب إلى أبى الفرج الأصفهانى خطأ، المصدر السابق، الفصل الرابع. عن تأليف الكتاب، انظر أيضا: Kilpatrick (2004). [لا يوجد كتاب منسوب للأصفهانى بهذا الاسم والمقصود كتاب "أدب الغرباء"، والاقتباس العربى مأخوذ عنه- المترجم].

(68) Kilpatrick (1980); Rosenthal (1997), p. 65.

(٦٩) عن كتابة السيرة الذاتية العربية فى القرون الوسطى، انظر: Reynolds (ed.) (2001).

(٧٠) حكم فى بغداد ٣٣٤-٣٥٦/ ٩٤٥-٩٦٧.

(٧١) انظر ثلاث دراسات فى الموضوع قام بها Wadad al-Qadi, Kathrin Muller and Suzanne Enderwitz, in Part I of Neuwirth el al. (eds.) (1999).

(٧٢) عن المصادر ومزيد من المناقشة، انظر: Mayer (1997), chapter 1.

(73) Kilpatrick (2003).

(٧٤) يلاحظ هذا فى Hoyland (1999). وتطرح القضية نفسها بالنسبة لأبى الفرج الأصفهانى فى Kilpatrick (1997).

المراجع

'Abd al-Malik Ibn Habīb, *Ta'rīkh*, Jorge Aguadé (ed.), Madrid, 1991.

Abū al-Faraj al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Aghānī*, Cairo, 1927–74.

(pseudo-) Abū al-Faraj al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Ghurabā'*: *see* Crone and Moreh, trans. (2000).

Ahlwardt, W. (ed.) (1870), *The Divans of The Six Ancient Arabian Poets*, London.

Aḥmad ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, Beirut, 1969.

Ajami, Mansour (1988), *The Alchemy of Glory*, Washington, DC, 1988.

al-Aṣma'ī, 'Abd al-Malik ibn Qurayb, *Ta'rīkh al-'Arab qabla al-Islām*, Baghdad, 1959.

Athamina, Khalil (1992), 'Al-Qaṣaṣ: Its Emergence, Religious Origin and Its Socio-political impact on early Muslim society', *Studia Islamica* 76, pp. 53–74.

Bakhīt, M. A. (ed.) (1987), *The Fourth International Conference on The History of Bilād al-Shām, second symposium*, Amman.

Beaumont, Daniel (1994), 'Parodying and Lying in *al-Bukhala*', *Studia Islamica* 79, pp. 27–49.

——(1996), 'Hard-Boiled: Narrative Discourse in Early Muslim Traditions', *Studia Islamica* 83, pp. 5–31.

Bonebakker, S. A. (1992) (a), 'Medieval Views on Fantastic Stories', *Quaderni di Studi Arabi* 10, pp. 21–43.

——(1992) (b), '*Nihil obstat* in Storytelling', *Mededelingen van de Afdeling Letturkunde* (Koninklijke Nederlandse Akademie von Wetenschappen) 55.8, pp. 289–307. (Reprinted in Hovannisian and Sabagh (eds) (1997), pp. 56–77.)

al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, L. Krehl (ed.), Leiden, 1862–1908.

The Cambridge History of Arabic Literature: 'Abbasid Belles-Lettres, Julia Ashtiany *et al.* (eds), Cambridge 1990.

The Cambridge History of Arabic Literature: Religion, learning and science in the 'Abbasid period, M. J. L. Young (ed.), Cambridge 1990.

Canard, M. (1965), 'Dhū al-Himma/Dhāt al-Himma', *Encyclopaedia of Islam*, II, pp. 233–9.

Chraïbi, Aboubakr (1998), 'Classification des traditions narratives arabes par "conte-type"', *Bulletin d'Études Orientales* 50, pp. 29–59.

Conrad, Lawrence I. (1987), 'Al-Azdī's History of the Arab Conquest in Bilād al-Shām: Some Historiographical Observations', in Bakhīt (ed.) (1987), pp. 28–62.

Conrad, Lawrence I. and Averil Cameron (eds) (1992), *The Byzantine and Early Islamic Near East*, Princeton.

Cooperson, Michael (2000), *Classical Arabic Biography: the heirs of the prophets in the age of al-Ma'mūn*, Cambridge.

Crone, Patricia (1980), *Slaves on Horses*, Cambridge.

——(1996), review of Sayf ibn 'Umar al-Tamīmī, Qasim al-Samarrai (ed.), *Kitāb al-Ridda wa al-Futūḥ* and *Kitāb al-Jamal wa Masīr 'Ā'isha wa 'Alī*, Leiden 1995, in *Journal of the Royal Asiatic Society* 6, series 3, pp. 237–40.

Crone, Patricia and Shmuel Moreh, trans. (2000), *The Book of Strangers. Medieval Arabic Graffiti on the Theme of Nostalgia*, Princeton.

al-Dīnawarī, Abū Ḥanīfa Aḥmad ibn Dā'ūd, *al-Akhbār al-Ṭiwāl*, V. Guirgass and I. Kratchkovskii (eds), Leiden 1888–1912.

Donner, Fred (1998), *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton.

Drory, Rina (1994), 'Three Attempts to Legitimize Fiction in Classical Arabic Literature', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 18, pp. 146–64.
——(1996), 'The Abbasid construction of the Jahiliyya: cultural authority in the making', *Studia Islamica* 83, pp. 33–49.
Dutton, Yasin (1999), *The Origins of Islamic Law*, Richmond.
El-Hibri, Tayeb (1995), 'The Regicide of The Caliph al-Amīn and the Challenge of Representation in Medieval Islamic Historiography', *Arabica* 42, pp. 334–64.
——(1999), *Reinterpreting Islamic historiography: Hārūn al-Rashīd and the narrative of the 'Abbāsid caliphate*, Cambridge.
The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, H. A. R. Gibb *et al.* (eds), Leiden 1960–2002 (= *Encyclopaedia of Islam*).
Fähndrich, Hartmut (1977), 'Compromising the Caliph: Analysis of several versions of an anecdote about Abū Dulāma and al-Manṣūr', *Journal of Arabic Literature* 8, pp. 36–47.
Ghazi, M. F. (1957), 'La littérature d'imagination en arabe du II/VII au V/XI siècles', *Arabica* 4, pp. 164–78.
Grundriss der arabischen Philologie II. Literatur, Helmut Gätje (ed.), Wiesbaden 1987.
Grunebaum, G. E. von (1946), *Medieval Islam*, Chicago.
Guillaume, A., trans. (1955), *The Life of Muhammad. A translation of Ibn Isḥāq's* Sīrat Rasūl Allāh, Oxford.
Hawting, G. R. (1986), *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661–750*, London.
Hovannisian, R. G. and G. Sabagh (eds) (1997), *The Thousand and One Nights in Arabic Literature and Society*, Cambridge.
Hoyland, Robert G. (1991), 'Greek, Syriac and Arabic Historiography', *Aram* 3.
——(1999), review of Ibn Kathīr, *al-Sīra al-Nabawiyya*. trans. Trevor Le Gassick, *The Life of The Prophet Muhammad*, Reading, 1998, in *Journal of the Royal Asiatic Society*, pp. 145–6.
Hoyland, Robert G. and Philip F. Kennedy (eds) (2004), *Islamic Reflections, Arabic Musings. Studies in honour of Alan Jones*, Oxford.
Humphreys, R. Stephen (1989), 'Qur'anic Myth and Narrative Structure in Early Islamic Historiography', in Humphreys, R. S. and F. M. Clover (eds), *Tradition and Innovation in Late Antiquity*, Madison, pp. 271–90.
Ibn Isḥāq, Muḥammad: *see* Guillaume, trans. (1955).
Ibn al-Jawzī, Abū al-Faraj 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī: *see* Swartz, ed. and trans. (1971).
Ibn Kathīr: *see* Hoyland (1999).
Iser, Wolfgang (1993), trans. David Henry Wilson and Wolfgang Iser, *The Fictive and The Imaginary: Charting Literary Anthropology*, Baltimore. (First published Frankfurt, 1991.)
al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-Bukhalā*, A. al-'Awāmirī and 'A. al-Jārim (eds), Beirut 1991, trans. Serjeant (1997).
Jones, Alan (1992), *Early Arabic Poems I*, Oxford.
Kasis, Hanna E. (1983), *A Concordance of the Qur'an*, Berkeley.
Kennedy, Philip F. (ed.) (2005), *On Fiction and* Adab *in Medieval Arabic Literature*, Wiesbaden.
Khadduri, Majid, trans. (1961), *Al-Shāfi'ī's* Risala. *Treatise of the Foundations of Islamic Jurisprudence*, Baltimore.
Khalidi, Tarif (1975), *The Histories of Mas'udi*, Albany.
——(1994), *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge.
Kilpatrick, Hilary (1980), 'A Tenth-Century Anthology of Exile and Homesickness', *Azure* 5.
——(1997), 'Abu l-Farağ's Profiles of Poets: a 4th/10th century essay at the history and sociology of Arabic literature', *Arabica* 44, pp. 94–128.

——(2003), *Making The Great Book of Songs. Compilation and the author's craft in Abū l-Faraj al-Iṣbahānī's Kitāb al-Aghānī*, London and New York.
——(2004), 'On the difficulty of knowing mediaeval Arab authors. The case of Abū l-Faraj and pseudo-Iṣfahānī', in Hoyland and Kennedy (eds) (2004), pp. 230–42.
Landau-Tasseron, Ella (1986), 'Process of Redaction: the case of the Tamīmite delegation to the Prophet Muḥammad', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 49, pp. 253–70.
Lecker, Michael (1995), 'Wāqidī's Account on the Status of the Jews of Medina: a study of a combined report', *Journal of Near Eastern Studies* 54, pp. 15–32.
Leder, Stefan (1988), 'Authorship and Transmission in Unauthored Literature', *Oriens* 31, pp. 67–81.
——(1990), 'Features of the Novel in Early Historiography: the downfall of Khālid al-Qasrī', *Oriens* 32, pp. 72–96.
——(1992), 'The Literary Use of the *Khabar*: a basic form of historical writing', in Conrad and Cameron (eds) (1992), pp. 277–315.
——(ed.) (1998), *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic literature*, Wiesbaden.
Leder, Stefan and Hilary Kilpatrick (1992), 'Classical Arabic Prose Literature: a researchers' sketch map', *Journal of Arabic Literature* 23, pp. 2–26.
Lewond, *History of Armenia*, trans. Z. Arzoumanian, Philadelphia, 1982.
Lyons, M. C. (1995), *The Arabian Epic*, Cambridge.
Malti-Douglas, Fedwa (1985), *Structures of Avarice. The Bukhalā' in Medieval Arabic Literature*, Leiden.
Margoliouth, D. S., trans. (1922), *The Table-Talk of a Mesopotamian Judge*, Part I, London.
——trans. (1929–32), 'The Table-Talk of a Mesopotamian Judge', Parts VIII and II, *Islamic Culture* 3–6.
Mattock, John (1986), 'History and Fiction', *Occasional Papers of the School of Abbasid Studies* 1, pp. 80–97.
Mayer, Robert (1997), *History and the Early English Novel: matters of fact from Bacon to Defoe*, Cambridge.
al-Minqarī, Naṣr ibn Muzāḥim, *Waq'at Ṣiffīn*, 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn (ed.), Cairo 1382/1962.
Motzki, Harald (ed.) (1999), The *Biography of Muḥammad: the issue of the sources*, Leiden, Boston, and Cologne.
Mourad, Suleiman A. (2000), 'On Early Islamic Historiography: Abū Ismā'īl al-Azdī and His *Futūḥ al-shām* (Conquest of Syria)', *Journal of the American Oriental Society* 120, pp. 577–93.
Müller, Kathrin (1993), *'Und der Kalif lachte, bis er auf den Rücken fiel'. Ein Beitrag zur Phraseologie und Stilkunde des klassischen Arabisch*, Munich.
Muslim ibn al-Ḥajjāj, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Bulaq 1873.
Neuwirth, Angelika, Birgit Embaló, Sebastian Günther and Maher Jarrar (eds) (1999), *Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature. Towards a New Hermeneutic Approach, Proceedings of the International Symposium in Beirut, 25–30 June 1996*, Beirut.
Noth, Albrecht, in collaboration with Lawrence I. Conrad, trans. Michael Bonner (1994), *The early Arabic historical tradition: a source-critical study*, Princeton.
Paret, Rudi (1930), *Die legendäre Maghāzī-Literatur: arabische Dichtungen über die muslimischen Kriegzüge zu Mohammeds Zeit*, Tübingen.
——(1970), 'Die legendäre Futūḥ-Literatur, ein arabisches Volksepos?' *La poesia epica e la sua formazione*, Accademia Nazionale dei Lincei, *Atti* 139, pp. 735–49.

Reynolds, D. F. (ed.), and contributors (2001), *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, Berkeley.
Robinson, Chase F. (2003), *Islamic Historiography*, Cambridge.
Rosenthal, Franz (1952), *A History of Muslim Historiography*, Leiden.
——(1997), 'The Stranger in Medieval Islam', *Arabica* 44, pp. 35–75.
Rubin, Uri (1995), *The Eye of the Beholder: The Life of Muḥammad as viewed by the early Muslims*, Princeton.
Sayf ibn 'Umar al-Tamīmī, *Kitāb al-Ridda wa al-Futūḥ* and *Kitāb al-Jamal wa Masīr 'Ā'isha wa 'Alī*, Qasim al-Samarrai (ed.), Leiden, 1995.
Serjeant, R. B., trans. (1997). *Abū 'Uthmān ibn Baḥr al-Jāḥiẓ. The Book of Misers. A translation of al-Bukhalā*, Reading.
al-Shāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs, *al-Risāla*, M. M. Shākir (ed.) (Cairo, 1940), trans. Khadduri (1961).
Stetkevych, Suzanne Pinckney (1991), *Abū Tammām and the Poetics of the 'Abbāsid Age*, Leiden.
Swartz, M. L., ed. and trans. (1971), *Ibn al-Jawzī's Kitāb al-Quṣṣāṣ wa al-Mudhakkirīn, Including a Critical Edition, Annotated Translation and Introduction*, Beirut.
al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, *Ta'rīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, M. J. de Goeje *et al.* (eds) (Leiden, 1879–1901), trans. under the general editorship of Ehsan Yar-Shater, *The History of al-Ṭabarī*, Albany, 1987–99.
al-Tanūkhī, *Nishwār al-Muḥāḍara*, 'Abbūd al-Shāljī (ed.), Beirut, 1971–3, trans. Margoliouth (1922) and (1929–32).
Touati, Houari (2000), *Islam et voyage au Moyen Âge*, Paris.
Wansbrough, John (1978), *The Sectarian Milieu*, Oxford.
al-Wāqidī, Muḥammad ibn 'Umar, *al-Maghāzī*, Marsden Jones (ed.), Oxford, 1966.
pseudo-Wāqidī, *Futūḥ al-Shām*, Cairo, 1892.
White, Hayden (1978), *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore.
Zimmermann, Everett (1996), *The Boundaries of Fiction: history and the eighteenth-century British novel*, Ithaca.
Zuhayr ibn Abī Sulmā: *see* Ahlwardt (1870).

الفصل الثالث

الكاتبات فى القرون الوسطى
أشكال التعبير وإساءة التعبير

جولى سكوت ميسامى

تشبه عملية ملاحظة الثقافة وفهمها رفع حجاب لفهم معنى
مفاتيح الثقافات الأخرى ورموزها، وليس فرض معنى على
مثل هذه الرموز من وراء عزلة الحجاب الثقافى للمرء[1].

المقدمة :

يعتمد مدخلنا إلى الماضى الإسلامى فى القرون الوسطى- إلى ثقافاته، إلى "مفاتيحه ورموزه"- على نصوصه، ومشروط بها. نقرأ هذه النصوص لنتعرف على التقليد الأدبى (أو التقاليد الأدبية) التى تعبر عنها، وعلى القضايا التاريخية والثقافية الأوسع. ومن هذه القضايا قضية مواقف القرون الوسطى تجاه النساء، وفى دراستها علينا بوضوح اللجوء إلى معالجات النساء فى نصوص القرون الوسطى. لكن إلى أى مدى يمكن- أو ينبغى- استخدام التعبير النصى أساسا لفرضيات عامة عن وضع النساء فى المجتمعات الإسلامية فى القرون الوسطى؟ إنه سؤال حاسم حيث إن كثيرا من نقاد الأنثوية، إلى حد كبير استجابةً للخطاب السياسى الحديث الذى يأخذ فيه وضع النساء دوراً مركزيًا ورمزيًا، يستشهدون بنصوص القرون الوسطى للتعليق على المواقف المعاصرة.

منذ حوالى خمسة وعشرين عاما ناحت نِكّى كدى قائلة: "لا يوجد تقريبًا عمل تاريخى علمى جاد" كُرِّس لتاريخ النساء فى الشرق الأوسط[٢]. وتضم، ضمن المواد التى قد تستخدم لهذا الهدف، "مصادر تقليدية" مثل تعليقات "السجلات التاريخية، والجغرافيا، والترحال"، "كتابات شرعية ودينية"، "النثر والشعر والفنون"، "الحكايات الشعبية والتراث الشفهى"، و"الأخبار المكتوبة عن الجوارى ونساء الطبقة العليا"[٣]. وبرهنت كدى أكثر على أن المشكلة الكبرى التى تعوق مثل هذه الدراسة "كان لها فلسفيا نزعة مثالية- عبرت عنها... فرضية القرآن، وأحاديث النبى، وكانت كتابات رجال الدين والقضاة المحددات الرئيسية لوضع النساء"، واعتبر "المستشرقون الغربيون، والمسلمون" أن "الكتب الدينية والشرعية تمثل الواقع"[٤].

وبينما زادت دراسات المسلمات، فى القرون الوسطى والعصر الحديث، منذ كتبت كدى هذه الكلمات، لا يزال الكثير منها يتميز بهذه النزعة المثالية وبموقف جوهرى تجاه "الإسلام" ينعكس فى تفضيل النصوص الدينية. يركز هذا الفصل على ثلاثة كتب حديثة اعتمدت على نصوص القرون الوسطى لتعمم المواقف الإسلامية تجاه النساء: كتاب ليلى أحمد "**النساء والنوع فى الإسلام: جذور تاريخية لمناظرة حديثة Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate**" (١٩٩٢)، وكتاب فدوى مالطى دوجلاس "**جسد المرأة، كلمة المرأة: النوع والخطاب فى الكتابة الإسلامية العربية Woman's Body, Woman's Word: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing**" (١٩٩١)، وكتاب دنيس سبلبرج Spellberg "**السياسة والنوع والماضى الإسلامى: ميراث عائشة بنت أبى بكر Politics, Gender, and Islamic Past: Legacy of 'A'isha bint Abi Bakr**" (١٩٩٤). تبرهن المؤلفات الثلاث جميعًا على أن جذور المشاكل التى تواجه المسلمات فى العصر الحديث، وخاصة فى عرب الشرق الأوسط، تكمن فى ماضى القرون الوسطى. وتأتى مناقشتى لهذه الأعمال مزدوجة، **أولا**: توضيح حججها ونتائجها، ذاكرة بإيجاز بعض الأدلة النصية المقدمة لدعم الحجج والنتائج. **ثانيًا**: فحص بعض القضايا الأساسية التى تثيرها هذه الأعمال، وأسلوب استخدام نصوص القرون الوسطى، بتفصيل دقيق.

قراءة كراهية النساء: ثلاث أمثلة:

فى "**النساء والنوع فى الإسلام**" تبرهن ليلى أحمد (وهى أقل مؤلفاتنا توجها للنصوص) على أنه فى القرون الإسلامية الثلاثة أو الأربعة الأولى، "حين نشأت لأول مرة دولة يدعمها الإسلام التقليدى"، "تأسست المصطلحات الإرشادية السائدة لجوهر الخطاب الدينى (بما فى ذلك المواقف تجاه النساء) وتطورت مؤسسيا"[٥]. تفترض ليلى توترًا أساسيا بين رسالة "المساواة" فى القرآن عن تساوى كل المؤمنين و"العلاقة الهرمية" بين الجنسين المشفرة لبنية الزواج كما أسسها الإسلام"[٦]. فى "المناظرة الناشئة بشأن الصوت الذى ينبغى أن يسمع ونوع الإيمان ونوع المجتمع الذى سعى النبى إلى تأسيسه"، انتشرت الرؤية الهرمية:

> القرار [التفسيرى] بشأن مواضع مركزية الرجل فى الزواج باعتبارها ملزمة بها فى كل الأزمنة، [عكس] اهتمامات أصحاب السلطة فى العصر الذى نقل رسالة الإسلام إلى صرح نصى للإسلام وفسرها من خلاله، كما عكس وجهات نظرهم[٧].

كان مهندسو هذا "الصرح النصى" الكتاب (الذكور) فى العصر العباسى الأول، وبينما كانت الأمة الإسلامية أكثر تفتُّحًا تجاه مساهمة النساء فى الحياة العامة (مثلا، فى الحرب)، وتجاه الزواج أيضًا، نشأت فى ذلك العصر ظروف فى ظلها "قدم الإسلام نفسه ليفسر بوصفه يؤيد ويقدم مرسوما دينيا لمفهوم للنساء، سلبى بعمق ويحط من قيمتهن". وتشمل هذه الظروف اكتساب الثروة والجوارى أثناء الفتوحات، التداخل بين الفرس والعرب من خلال الزواج المختلط، واستعارة التقاليد الفارسية، تعدد الزوجات المنصوص عليه دينيا، وبشكل خاص اتخاذ الجوارى، "بيع النساء للاستخدام الجنسى"، التى "نفت الإنسانية بالضرورة عن فكرة النساء عند كل أفراد المجتمع، نساء ورجالا"[٨]. ونتيجة لذلك:

> كان غياب النساء من كل ساحات الشئون الأساسية للأمة بارزًا فى المجتمع العباسى، فى السجلات التى تنتمى لهذا العصر ليس لهن وجود، كما كن فى

العهد السابق له، لا فى ميادين الحرب ولا فى المساجد، ولا بوصفهن مشاركات، أو مساهمات أساسيات، فى الحياة والمنتجات الثقافية لمجتمعهم[٩].

ترى ليلى أن السعى "إلى تحديد إيديولوجيا النوع فى العصر [العباسى] والفرضيات حول النساء والعلاقات بين الجنسين تتشكل فى صمت النصوص والتفسيرات المطروحة للإسلام حينذاك"، يركز على "عادات الطبقات المهيمنة فى المجتمع العباسى المدنى" بدلا من استكشاف الواقع الاجتماعى لحيوات النساء وإعادة بنائها"، حيث تعترف بأنه لا يوجد مشروع واحد "تقدم عليه المواد التقليدية للتاريخ دليلا بسهولة"[١٠]. لكن يبقى الربط بين العادات الاجتماعية للعباسيين (بمعنى واسع، وليس فقط بشأن النساء) وإفصاح النصوص عن "إيديولوجيا النوع" (إن وجدت حقًّا) مبهمًا، لأنه لا توجد محاولة لاستخلاص العلاقة بين الاثنين ولم يتبين قط كيف حددت الممارسات الاجتماعية للنخبة وضع علماء الدين فى قضايا تتعلق بحياة الأمة الإسلامية عمومًا.

تؤكد ليلى أحمد أن فى بغداد العباسية "صدقت المؤسسات الإسلامية على مختلف أشكال الانحياز ضد النساء والعادات التى تحط من شأن النساء التى كانت جزءا من [التقاليد] المحلية فى المنطقة قبل الإسلام" (تخصص لمؤسسة الحريم ازدراء خاص)[١١]. تاركة بغداد، تنتقل متقدمة فى الزمن إلى القاهرة المملوكية، عابرة خمسة وقرون، ونصف قارة، شهدت تطورات سياسية ودينية واجتماعية وثقافية حاسمة. ويتأسس معظم مناقشتها للعصر المملوكى على **"كتاب المدخل"** للقاضى المالكى (القرن الثامن/ الرابع عشر) ابن الحاج العبدرى (وهو المصدر الأساسى الوحيد الذى تقتبس منه على نطاق واسع)[١٢]. تذكر ليلى الأنشطة الكثيرة التى انهمكت فيها القاهريات لترفضها فقط، وتركز بدلا من ذلك على انتقادات ابن الحاج لشيوخ الصوفية والنساء اللائى يخرجن إلى الأسواق العامة، ويزرن الأضرحة والمقابر ويشاركن فى الاحتفال بالمواليد والأفراح، والموالد والجنازات[١٣]. الاستخدام المحدود والانتقائى الذى تقوم به ليلى للمصادر الأساسية ممثلة فى هذا الاستخدام المفرط لكتاب قاض مالكى متحفظ، وهو، فى مجمله، جدل عنيف ضد بِدَع عصره،[١٤] لتعمم النتائج على كل المجتمع

المملوكى. تعتمد ليلى بكثافة على أعمال ثانوية، وتتحاشى نصوصاً ربما تقدم صوراً أخرى للنساء، ومن ثم تضعف أسس "الصرح النصى" التى تتمنى أن تشيده. تركيزها الضيق على بغداد العباسية والقاهرة المملوكية يتضمن أن هذين المركزين ممثلان لكل العالم الإسلامى slamhodفى القرون الوسطى[١٥]، وهى -مثل المؤلفتين الأخريين اللتين نناقشهما هنا- مشغولة بمفهوم سيطرة "المؤلف الذكر"، وهى قضية أعود إليها فى القسم الثانى من هذه المناقشة.

بينما فى "**جسد المرأة، كلمة المرأة**" تغطى فدوى مالطى دوجلاس (وهى أكثر المؤلفات الثلاث تمركزا حول النص) مجموعة واسعة من النصوص الأدبية، وترى أن كل أنواع الكتابة " تقوم بأدوار أساسية فى لعبة النوع وفى انتشار الأفكار والقيم الثقافية"، أى "الخطاب الإسلامى العربى"[١٦]. وتبرهن على أن فى هذا الخطاب، "تبقى الكلمة، بالنسبة للمرأة، مرتكزة على الجسد". وتقصر فدوى دراستها على الأعمال النثرية، على الخلفيات التى تجعل "النثر بطبيعته يسمح بتمثيل أوضح للعالم ويعيد صياغته وبناءه على نحو أكثر تفصيلا، **وترتبط المحاكاة بجوهره**" (التأكيد مضاف). رافضة أن يكون لمسائل الجنس الأدبى، أو توقعات الجمهور، أو نية المؤلف أو الوضع القانونى علاقة بالموضوع، وتؤكد على أن كل النصوص المتنوعة التى تفحصها تعكس "واقعًا حضاريًا" (أو بشكل بديل "مجتمعًا مثاليا")، تحدد معاييره "القيم والمثاليات الدينية" للإسلام[١٧].

وتشمل النصوص التى تناقشها فدوى "**ألف ليلة وليلة**"؛ وعينة من الأعمال الأدبية، وكتاب ابن البتنونى (ت: ٨٩٩/ ١٤٩٤) "**مكايد النسوان**"، المسمى "التاريخ المقدس"[١٨]، وكتاب ابن طفيل "**حى بن يقظان**"[١٩]، وعددا من القصص المجازية الأخرى، وعددا من حكايات **العجائب**. ويقال إن كل هذه النصوص تمثل "التيار الرئيسى للخطاب العربى الإسلامى". وتُستبعَد أنواع أخرى من الكتابة قد يبدو للمبتدئ أنها تمثل التيار الرئيسى بشكل أكبر، تاريخ **الحديث** (باستثناء بعض الإشارات أو الاقتباسات)، وسير الأولياء والسير (وخاصة سير النساء)، الأدب الشعبى (باستثناء "**ألف ليلة**")، والشعر لأنه "تقليدى جدا" (وكأن النثر لم يكن كذلك) ولأن النساء يكتبنه

أحيانًا، ومبرر آخر لاقتصار الدراسة على النثر أن "عالم النثر كان مغلقًا جدًا أمام النساء"، النثر العربى فى القرون الوسطى مجال "الكاتب الذكر"(٢٠). مما يثير قضية "التحكم السردى"؛ كيف يمكن افتراض أن يتحدث الرجال بدل النساء؟ كيف يمكن للنساء أن يتحكمن فى رواياتهن؟ أعود إلى هذه القضية فى القسم التالى.

تبرهن فدوى على أن "الرغبة المثلية" تسود "الخطاب العربى الإسلامى" لدرجة أن العالم المثالى عالم بلا نساء، لا يمكن للتوتر بين متطلبات المثلية الاجتماعية ومتطلبات النشاط الجنسى بين الجنسين إلا أن يقبل حلا واحدا فقط: تجنب النساء أو رفضهن. ويتجلى ذلك، على سبيل المثال، فى مقدمات النصوص النثرية التى يقول مؤلفوها إنهم كتبوها استجابة لطلب "أخ" (ومن ثم تكون تعبيرا عن "رغبة المثلية الاجتماعية" ورابطة الذكورة)؛ تولد الصراع فى القصة الإطار فى **"ألف ليلة"** باشتياق الملك شهريار لرؤية أخيه شاه زمان، وفى **"حى بن يقظان"** لابن طفيل برفض "رفيقين مثليين اجتماعيا"، حى وأسال، للمجتمع الإنسانى. الحكايتان اللتان تقدمان عن ميلاد حى "تعكسان صراعا واضحا وقلقًا، عداءً جليا إزاء فكرة الأمومة". وتكشف الحكاية الأولى أيضا مشكلة "الجاذبية الجنسية بين الأخ والأخت"، التى يبدو أنها "تحتل موقعا فريدا فى التراث العربى". وتتمثل "النتيجة النهائية" للاثنتين "فى نسيان المرأة، والحيلولة دون ظهورها بعد ذلك فى النص"(٢١). تؤكد فدوى أن الحكايات المجازية من قبيل **"حى بن يقظان"**، التى تضعها ضمن "النصوص القصصية العربية الكلاسيكية"- وإن كان ينبغى قراءتها بوصفها قصة قضية معقدة جدا بدرجة تجعلنا لا نستطيع استكشافها هنا، ورغم ذلك قد أرى أنه لا ينبغى- وقصصا أخرى تهدد فيها الإناثُ الذكورَ أو رفاقا من الذكور "ليست روايات هامشية لكنها مركزية بالنسبة للمنظور العام الإسلامى الصوفى والفلسفى"، وتمثل ما يفضله "المجتمع الإسلامى"، عالما بلا نساء(٢٢).

رغم أن حكايات الأدب قد تبدو "حيادية بالنسبة للنوع"، حيث تشمل الذكور والإناث، فإن القصص عن النساء "خطاب يتحكم فيه" رواة ذكور(٢٣). فى الأعمال الأدبية، تصير النساء بجانب "الشخصيات الهامشية" الأخرى "مثل المجانين والمتسولين"، فى قاع الهرم الاجتماعى والأدبى "الذى يتصوره الذكر"، "كيانا اجتماعيا

هامشيا"، ويمثل "الجسدى فى أكثر أشكاله بدائية"، وتأتى الأنواع الهامشية الذكرية "فى مقدمة كل الإحصاءات"[٢٤]. بينما تؤكد فدوى أن كل حكاية ينبغى أن تعتبر "وحدة أدبية مستقلة"، وينصب تركيزها على تلك الوحدات التى "تدور حول النشاط الجنسى للأنثى وأجساد النساء". ومعظمها يعالج خدع النساء، مع سرعة بديهتهن (كما يتم الحط من شأن بعض الذكور)، وجسد المرأة والأخطار التى يفترض أنه يمثلها.

تختار فدوى، لتقدم مثالا على انشغال الذكر بمخاطر النشاط الجنسى للأنثى، شخصية تبرز ضمن "البطلات اللائى لا تذكر أسماؤهن غالبا" فى حكايات **الأدب** و"تجسد فى جوهرها نوع الأنثى فى **الأدب**". إنها حُبَّى المدينية ويفترض أنها عاشت فى القرن الأول/ السابع، "وجودها الأدبى شاهد على أن النساء، معرفات بجنسهن، فئة اجتماعية فى **الأدب**"[٢٥]. حبَّى، بوصفها متعهدة المعرفة الجنسية، مصدر للحكمة الخطيرة. ("إلا أن الإنجاب لا يحتاج معرفة تفصيلية بالتقنيات الجنسية"). إنها تمثل "نشاطا جنسيا خارج السيطرة، لا يعبر عن نفسه من خلال الأفعال فقط بل من خلال الكلمات". إن وجود حُبَّى "بطبيعتها الجنسية المكشوفة (والمبالغ فيها)، باعتبارها شخصية فى كتب الأدب، يقرب هذه النصوص من الكتب العربية التى تتناول الأمور الجنسية والشهوانية فى العصور الوسطى"، تمثل فيها "المرأة دون شك، كيانا جسديا جنسيا يتحكم فيه جسدها"[٢٦]. (لا تفحص فدوى هذه النصوص الأخيرة).

يوجد الانشغال بالنشاط الجنسى للأنثى أيضا فى كتب **العجائب**، الموجودة فى الأعمال الجغرافية وأعمال أخرى. تستشهد فدوى -على سبيل المثال- بحكاية ابن الوردى (القرن التاسع/ الخامس عشر)، حكاية موحية اسمها جزيرة **الأنبوبة**- كلمة ذات دلالة نباتية- فى جزيرة الواق واق، تتباهى بأشجار تحمل "ثمارًا تشبه النساء [الجميلات]... تعلق هذه الثمار من شعورها ووجوهها من أجمل ما يكون. تخرج من أكياسها كالسيوف الكبيرة وحين تشعر بالريح والشمس، تصيح "واق واق" حتى تتمزق شعورها. ومن أشجار أخرى تخرج نساء أخريات أضخم من السابقات، "وشعورهن أطول ويتصفن بالكمال". والرجل الذى يقطع إحدى هؤلاء النساء (من شعرها) يمكن

أن يضاجعها، ويحظى "بمتعة هائلة لا يحظى بها مع النساء العاديّات"، وبعدها تموت، "أنثى تتحطم ذاتيا"، "امرأة تستخدم مرة واحدة بشكل نهائي"[٢٧].

· يأتي شعر المرأة (الذي لا يجوز كشفه) وصوت المرأة (الذي لا يجوز سماعه) معا تحت عنوان العورة، وهي كلمة تجسد العار والنقص، وتمتد في النهاية لتشمل جسد المرأة برمته[٢٨]. يربط الشعر، وهو يمثل فتنة شهوانية في مجتمع يعتبر فيه غطاء الرأس من مستلزمات الحياء، بين الإنساني والنباتي[٢٩].

والبحارة الذين يهبطون على جزيرة النساء الموصوفة في "**عجائب الهند**" لمؤلف مجهول يُستنفدون جنسيا حتى يموتوا من الإنهاك. على جزيرة أرميانوس للرجال وجزيرة أرميانوس للنساء، ينقسم الجنسان، تلتقي المجموعتان كل عام في الربيع لمدة شهرين، لممارسة الجنس ثم تعود كل مجموعة إلى مكانها. وفي مدينة النساء للقزويني (ت: ٦٨٢/ ١٢٨٣)، المحاربات، اللائي لا يخضعن للرجال، لديهن عبيد من الذكور لمتعتهن، وإذا ولدت امرأةٌ ذكرا تقتله في الحال[٣٠]. تعتبر هذه الحكايات إسقاطا لمخاوف الذكور وخيالاتهم، "تتضمن الغرابة الواضحة في هذه المجتمعات الأنثوية عموما نشاطهن الجنسي وخطورتهن في الوقت ذاته، الجزيرة الوحيدة التي يمكن أن يشعر الذكر بالأمان فيها هي الوقواق، حيث الثمار، النساء هن اللائي يمتن"[٣١].

تولي فدوى اهتماما كبيرًا لـ"كراهية النساء"، المحفورة في اللغة العربية ذاتها، والمتأصلة، تماما، في النص الكاره للنساء تماما، القرآن، قبله يبدو كل شيء خاويًا، حيث لم يبق أدب سابق عليه سوى الشعر. ومن الكلمات والآيات القرآنية اللافتة للانتباه كلمة "كيد"، التي تظهر في تعبير "**إن كيدهن عظيم**" التي يخاطب بها حاكم مصر زوجته في سورة يوسف (القرآن، سورة يوسف: آية ٢٨[في الأصل ٢٩، وهو خطأ-المترجم])- ويقال لنا إن في هذه السورة تكمن "الجذور الأدبية" "للرؤية الكارهة للنساء في الإسلام (وبالتالي في اللاوعي الأدبي العربي في القرون الوسطى)"[٣٢]. ويوضح هذا، على سبيل المثال، استخدام ابن البنتنوني تعبير "إن كيدهن عظيم" بوصفه لازمة منظمة ("صيغة شبه سحرية") في كتابه "**مكايد النسوان**". وتستدعي فقرة

فى "حى بن يقظان" لابن سينا "ت: ٤٢٨/ ١٠٣٧)، يقال فيها إن حاكم مملكة فُتِن بحاكمة مملكة أخرى، مناقشة كلمة **فتنة**، "وتمثل مفهومًا أساسيا يحظى بازدراء يضعه بجوار "الكيد" (إن لم يتفوق عليه) فى تحديد المخاطر التى تستدعيها المرأة، وخاصة جسد المرأة، فى العقلية العربية الإسلامية فى العصور الوسطى"[٣٣]. وأعود إلى قضية اللغة فى الجزء الثانى من هذا الفصل، لكننا قد نتذكر هنا ملاحظة فاديت **J.-C. Vadet** بأن كلمة فتنة "فى اللغة الدينية عند المسلمين واحدة من أقدم الأشكال المدهشة وأكثرها ثباتًا وحساسية"[٣٤].

وتستنتج فدوى:

يرتبط الحلم فى العقلية الإسلامية بعالم بلا جنس وبلا نساء، يتضمن المفهوم الإسلامى المعادى للمرأة غياب الأنثى، والأفضل أن يكون غيابا كاملا. ولا يوجد بصورة ملازمة انشغال بالعذرية[٣٥]. إن الحلم بأم عذراء، وهو حلم أساسى فى معاداة المرأة فى المسيحية، غريب عن الإسلام، وبينما احتفلت الحضارة الأوروبية المسيحية بالعذرية وركزت على الطهر، فضل الإسلام العزل. وعلى مستوى الممارسة الاجتماعية، كما هو الحال على المستوى الذهنى، تعلو الاجتماعية المثلية على الجنسية الغيرية[٣٦].

ونظرًا للتأكيد فى الكتابات الإسلامية، من القرآن إلى الحديث إلى الفقه إلى الأدب إلى الملحمة والقصة، على أهمية الزواج (شعر الحب، بشكل عام، استثناء)، وإدانة عامة تقريبًا للعزوبية على أساس دينى وخلقى وطبى، يأتى هذا الاستنتاج (على أقل تقدير) مدهشًا.

ثمة جنس أدبى نثرى تتجنبه فدوى وهو التاريخ، الذى قد يبدو، نظريًا على الأقل، أنه يقدم صورة للنساء أكثر "واقعية" أو "تمثيلا" من الروايات المجازية أو حكايات العجائب، على سبيل المثال. تخصص دنيس سبيلبرج فى "**السياسة والنوع والماضى**

الإسلامى Politics, Gender, and the Islamic Past" فصلا كاملا ("النوع وسياسة الخلافة Gender and the Politics of Succession") للتطور النصى "للشخصية التاريخية" لعائشة، أصغر زوجات النبى والمفضلة لديه، ابنة أبى بكر، الذى صار الخليفة الأول بعد موت النبى، عاشت بعد الاثنين، وفى الصراع الذى نشأ على قيادة المسلمين، وقفت بحماس ضد على بن أبى طالب، ابن عم النبى وزوج ابنته فاطمة. تناقش دنيس تمثيل عائشة فى سياق سياسة الخلافة وسياق "قضية تورط الأنثى فى الحكومة" التى أثارها تورط عائشة فى أول حرب أهلية فى ٣٥/ ,٦٥٦ وأركز هنا على هذا الفصل(٣٧).

تبرهن دنيس على أنه، بالنسبة للكتاب السُنَّة وأيضا الشيعة، "شحن تذكُّر عائشة التأريخ الإسلامى بدروس حاسمة لكل المسلمين بشأن السياسة والنوع والتعبير عن الماضى **كما يقدمه الرجال على وجه الحصر**" (التأكيد مضاف)، وهكذا، بينما:

> شمل تراث عائشة سوابق التعريف العملى لحيوات المسلمات السنة كما مثلته الشريعة الإسلامية وممارسة الطقوس، ليس لدينا قصص من تأليف مسلمات فى القرون الوسطى تشهد على استجابتهن لعائشة وتراثها، تقدم لهن للمحاكاة أو الرفض(٣٨).

ينتج هذا شيئا مزدوج الرابطة؛ لأنه -كما تلاحظ دنيس بشكل معقول تمامًا- "إذا لم نستطع أن نستنبط من مناظرة الذكور بشأن عائشة خبرة الحيوات الحقيقية للمسلمات، أو أن نخمن المواقف اللائى قد يكن عبرن عنها دون وثائق"، فقد لا يكون:

> من الحكمة وقف تحليل السجل التاريخى لما قبل العصر الحديث لأنه لم تكن هناك مساهمات للإناث فى هذا الكيان المكتوب. لكن يمكن أن نحاول فهم السياق التاريخى الخاص الذى عمل فيه خيال الذكور على مستويات تعريفية متعددة، أن نشكل أهمية عائشة بوصفها نقطة مرجعية للاهتمامات العامة المشتركة للمسلمين وتعريفا ذاتيا مفيدا(٣٩).

كانت القضيةُ الأساسيةُ لكتابات المؤرخين التالين عما عرف بعد ذلك **بالفتنة** الأولى[٤٠] (وربما كان اهتمامهم بعائشة نموذجا لدور أقل من اهتمامهم بقضايا سياسية أخرى) تَورُّطَ عائشة فى هذه الحرب الأهلية الأولى، التى بدأت بالدعوة للثأر لمقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان فى ٣٥/ ٦٥٦، ومعارضة خلافة على بن أبى طالب له. وقد "أثار" تورطها "ازدراء الشيعة واستهجانهم"، بينما "قام المؤلفون السُّنَّة بالمهمة الأكثر صعوبة وهى الدفاع عن عائشة"، لبعض الوقت "جعل" وضعها زوجة للنبى وابنة لأبى بكر "من الممكن أن يكون لها دور فى شئون الأمة الإسلامية، التى لم تقر مثل هذا الدور[٤١]. بينما تعبر دنيس عن اختلاف مبرر مع هذا الرأى، ناسبة لنابيا أبوت Ab-bott أن "هزيمة عائشة فى موقعة الجمل استبعدت كل المسلمات من المشاركة فى الحياة السياسية الإسلامية"[٤٢]. لكنها ترى أنها قدمت درسًا عمليًا... استخدمه باستمرار المؤلفون الذكور للسجل العام فى القرون الوسطى لإثبات حكمهم بأثر رجعى: كانت كل النساء، بحكم نوعهن، تهديدا للنظام السياسى"[٤٣]. كل "الاستجابات الأولى المكتوبة لدور عائشة فى **الفتنة** الأولى" توضح كيف "تحول إرثها السياسى إلى مكون تقليدى للبناء الثقافى فى القرون الوسطى، الذى رأى فى كل النساء تهديدًا لاستمرارية النظام السياسى الإسلامى"[٤٤].

وقد نشك فى فرضية وجود "سجل عام" واحد "فى القرون الوسطى" (أو حتى اثنين، واحد سنى، وواحد شيعى)؛ لأن التاريخ والحديث، أكثر جنسين لجأت إليهما دنيس، يوضحان افتقارا لافتا للوحدة فى كل موضوع، و**الفتنة** الأولى ليست استثناء. يفرط الاقتناع بـ"الفرضية المشتركة" للمصادر بأن عائشة إذا بقيتْ فى منزلها، كما يأمر القرآن، "ما كانت مذبحة موقعة الجمل لتحدث"، فى تبسيط تعقيد المصادر[٤٥]. قارن، على سبيل المثال، تفسير دنيس:

يختم ابن سعد سيرة عائشة باستشهاد [بالأمر القرآنى للنساء بالبقاء فى بيوتهن (سورة الأحزاب: آية ٣٣)] يكشف عن أنها فهمت معناه بعد فوات الأوان. يُذكَر أنها حين تلت [الآية]، بكت حتى بلت حجابها[٤٦].

وبكلمات ابن سعد نفسه:

[عن عمارة بن عمير:] عمن سمع "عائشة إذا قرأت: "قَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الجَاهِلِيَّةِ(٤٧)" بكت حتى تبل خمارها"(٤٨).

لا يقدم ابن سعد سياقا للحكاية، وترك التفسير للقارئ، وقد لا يكون الأمر كذلك مع دنيس(٤٩).

كانت الحرب الأهلية الأولى صادمة فى حياة المجتمع الإسلامى الأول، وترددت أصداء نتائجها قبل العصر الحديث وامتدت إلى العصر الحديث. ومن النادر أن يثير الدهشة وصف عائشة فى **تعزية** شيعية (مسرحية تعيد تمثيل استشهاد أبناء على) "بأنها امرأة 'لعوب'، و'تافهة' و'طموح'". ويستدعى هذا -فى رأى دنيس- "رابطة النوع والقوة... ليؤكد الوجود السياسى غير الشرعى المدمر لعائشة فى المجتمع الإسلامى"(٥٠). وتواصل لتستشهد بإدانة عائشة على لسان زوجة أخرى من زوجات النبى، أم سلمة (من أنصار على) قبل موقعة الجمل. فى حكاية اليعقوبى (ت: ٢٨٤/ ٨٩٤) (الشيعى) ذكرت أم سلمة عائشة منتقدة إياها قائلة: "إن عماد الدين لا يقام بالنساء". وطبقا للطبرى (ت: ٣١٤/ ٩٢٣)، أضافت: "إن الله وضع عنى وعنك هذا"، وأرسلت ابنها بدلا منها(٥١). وضمَّن ابن عبد ربه (ت: ٣٢٨/ ٩٤٠) فى **"العقد الفريد"** تبادلا مزعوما للرسائل بين السيدتين فى القضية نفسها.

أعود إلى هذه الحكايات فى الجزء الثانى من المناقشة، على أساس هذه النصوص ونصوص أخرى(٥٢) تستنتج دنيس أن مشاركة عائشة فى الموقعة "لها تطبيق عام سلبى بالنسبة لكل النساء" وأن "عائشة، بوصفها نشطة سياسية مهزومة، تقدم للدفاع عن إرث يتعذر الدفاع عنه بوصفها امرأة تُعرَّف بالفعل بأخطاء الأنثى"(٥٣). بتأثير نص آخر- حكاية المسعودى (ت: ٣٤٥/ ٩٥٦) عن زبيدة، أرملة هارون الرشيد، التى "رفضت أن تخرج لتطلب الثأر كما خرجت عائشة تطلب الثأر لعثمان" لقتل ابنها، الخليفة الأمين، بعد قتله على يد المأمون، أخيه غير الشقيق، تبرهن دنيس على أن

عائشة تعادل ضمنيا التجسيد الإنسانى **للفتنة**، المصطلح الذى يكوِّن "إشارة مباشرة لفرضيات الذكر بشأن أخطار النشاط الجنسى للأنثى"، رغم أنها، فى المصادر، "لم تُعرَّف قط بأنها أنثى ترتبط مباشرة بالفتنة". ومع ذلك (وهنا تستشهد دنيس **بأحاديث** متنوعة، تفحص فيما بعد، يقال فيها إن النبى "وصف النساء بأنهن الفتنة الكبرى التى تواجه الأمة بعد موته")، "تساهم ضمنيا فى دلالات المصطلح كما يطبق على كل النساء فى مصادر القرن الثالث/ التاسع بسبب نوعها"(٥٤).

بينما قد يعتمد **الحديث** والتاريخ على المصادر نفسها، لكن لا ينبغى الخلط بينهما: لا تتماثل دوافع **المحدثين** وأهدافهم مع دوافع المؤرخين وأهدافهم(٥٥). تقتبس دنيس حديثا آخر حذر فيه النبى من أنه لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة. فى "**صحيح**" البخارى (ت: ٢٥٦/ ٨٧٠)، يقول مصدر هذا الحديث إنه فيما بعد "فهم هذه الكلمات ليس بوصفها تعنى امرأة معينة حكمت إيران، لكن بوصفها الحقيقة بشأن موقعة الجمل"(٥٦). يأتى الحديث على النحو التالى:

لَقَدْ نَفَعَنِى اللَّهُ بِكَلِمَةٍ سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيَّامَ الجَمَلِ بَعْدَ مَا كِدْتُ أَنْ أَلحَقَ بِأَصْحَابِ الجَمَلِ]الذى حمل عائشة[فَأُقَاتِلَ مَعَهُمْ. قَالَ: لَمَّا بَلَغَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ أَهْلَ فَارِسَ قَدْ مَلَّكُوا عَلَيْهِمْ بِنْتَ كِسْرَى قَالَ: لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمْ امْرَأَةً(٥٧).

وتعلق دنيس:

حكمت إيران قبل الإسلام امرأة اسمها بوراندخت فى ٦٢٩-٦٣٠، ولا نعرف عن حكمها القصير شيئًا حسنًا أو سيِّئًا، سوى أنها حكمت بما يكفى لتخليدها بتسريحة معقدة جداً على عملات معدنية(٥٨). وكان النبى محقا مرتين فى الكارثة "المتوقعة" لرجال حكمتهم نساء. فتحت الإمبراطورية الساسانية الجيوش العربية الغازية بعد موته بقليل، وتُذكَر عائشة لدورها البارز فى كارثة موقعة الجمل(٥٩).

حكمت اثنتان من بنات خسرو الثانى برويز فى فترة عدم الاستقرار بين موته وتولى آخر ملك ساسانى، يزدجرد الثالث: بوران، وآزر ميدخت الأقل شهرة. يصف الطبرى بوران بأنها حاكمة عادلة،[٦٠] وكذلك ابن الأثير (ت: ٦٣٠/ ١٢٣٣) والجرديزى، وهو مؤرخ فارسى من القرن الخامس/ الحادى عشر[٦١]، ولم يعلق أحد على نوعها. فى زمن الفتح العربى، كان يزدجرد يحكم إيران، لكن وصول حاكم ذكر للحكم لم يمنع ما رآه الكتاب المسلمون بانتظام انتصارًا حتميا للإسلام. الحديث المذكور سابقًا، الذى يظهر فى فصل عن مغازى النبى، يسبقه حديث آخر يتعلق برسالة النبى إلى الحاكم الساسانى خسرو الثانى برويز، ومن ثم ينتمى إلى تلك الأحاديث التى تتنبأ بانتصار المسلمين على الفرس[٦٢].

تناقش دنيس، وهى الوحيدة من مؤلفاتنا التى تغامر بعيدا عن النصوص العربية، ببعض الإسهاب، فصلا "فى موضوع من يلبسن الحجاب" فى المرآة الفارسية للأمراء، "سير الملوك"، للوزير السلوقى نظام الملك (ت: ٤٨٥/ ١٠٩٢). مبرهنة على أن هذا الفصل "قد يعتبر أطروحة موجزة عن المفاهيم الإسلامية عن النوع والسياسة فى القرون الوسطى"، تفترض أن نظام الملك يربط أيضا النساء **بالفتنة**، "وخاصة نتائجها الأنثوية المتعلقة بالنشاط الجنسى غير المنضبط"، حين يقول: "أوامرهن غالبا عكس الصواب، فى كل العصور حين تسيطر زوجة الملك على الملك، لا يكون هناك إلا الخزى والشر والفوضى [**الفتنة**]، مما يؤدى إلى الفساد"[٦٣].

وتأتى ترجمة هوبرت دارك Darke على النحو التالى:

> من الطبيعى أن تأتى أوامرهن غالبًا عكس الصواب، ليحل الأذى؛ تهدر كرامة الملك ويبتلى الشعب بالمشاكل، ويؤثر الاضطراب على الدولة والدين، تتبدد ثروة الرجال وتتزعج الطبقة الحاكمة. فى كل العصور لا يحل إلا العار والخزى والخلاف [الفتنة] والفساد حين تسيطر زوجات الملوك عليهم[٦٤].

من غير الواضح تماما علاقة هذا بالنشاط الجنسى، بدلا من علاقته بالسياسة وأخطار الصراع الأهلى. يشكو نظام الملك من أن النساء يؤسسن نظمهن على ما يقوله

لهن من يعملون فى خدمتهن، "من قبيل الحُجَّاب والخدم". ويعكس هذا، مثل انتقاداته لممارسات معاصرة أخرى وهجماته العنيفة على البدع، ظروفا خاصة لوضعه[٦٥]. تعترف دنيس بأن "قلق" الوزير "بشأن تأثير النساء فى أمور الخلافة لم يكن نظريا تماما"، لكنه ينبع من صراعه مع توركان خاتون[٦٦] زوجة السلطان ملك شاه على خلافة ملك شاه، وهو صراع، طبقا للمؤرخين، أدى إلى قتل نظام الملك، ونجحت فيه توركان خاتون (مؤقتا)[٦٧]. ومع ذلك تجادل بأن اختيار نظام الملك لنماذج سلبية- حواء، زليخة (الاسم الشعبى لغوية يوسف فى سورة يوسف، القرآن)، سودابا ملكة كيانيد، وخاصة عائشة (تذكر بإيجاز مرتبطة بخلافة النبى)[٦٨]- "يتواءم مع إطار النموذج الإسلامى الشائع للنساء فى القرون الوسطى بأنهن خطيرات ومدمرات للنظام السياسى"[٦٩].

ويتواءم هذه النماذج مع إطار الجدل السياسى العنيف لنظام الملك فى هذا الفصل، ولا نجد فى موضع آخر من كتابه دليلا على اعتناقه رأيًا سلبيًا بشأن النساء عمومًا. فى القسم الثانى من الكتاب، الذى يوجد فيه هذا الفصل، نقرأ، على سبيل المثال، كيف أن زبيدة حثت هارون الرشيد على عدم التصرف بحرية فى أموال بيت المال، وكيف تفوقت على الخليفة فى الأعمال الخيرية من مالها الخاص، وعن المرأة الفقيرة التى لعنت الخليفة الثانى، عمر بن الخطاب، المعروف باستقامته، لأنه لا يهتم باحتياجات المعوزين،[٧٠] وعن المرأة التركية التى اعتادت التردد على حرم السلطان محمود غزنوى (٣٨٨-٤٢١/ ٩٩٨-١٠٣٠) ويقال إنها حصلت له من الخليفة على لقب إضافى[٧١].

رغم أن دنيس لم تتعرض، عمومًا، للمعالجات التاريخية لعائشة، بل للأحاديث وحكايات نظام الملك، فإنها تستنتج:

يعكس إدراك عائشة فى سياسة الخلافة الإسلامية التصور السنى لها بوصفها شخصية مثالية أخطأت. أثارت الشخصيات التاريخية المتعددة لعائشة الثناء واللوم، الدفاع والاستهجان، [و] أصبحت جزءًا مركزيًا مثيرًا للخلاف

بشأن الماضى. واتفق [السنة والشيعة على السواء] أساسا بشأن قدرتها الكامنة بوصفها **مثالا سياسيًا سلبيًا لكل النساء**(٧٢). [...] فى هذه العملية التعليمية بأثر رجعى لكتابة التاريخ، أشار التطبيق الكاشف لمصطلحى **الفتنة** والكيد على كل النساء إلى أن زوجة النبى يعلى من شأنها تقليديا وباستمرار **مؤلفون ذكور**... بوصفها نموذجًا قويًا جدًا **لما رأوا أنه ظاهرة عامة**. وسواء تعلق مصير المسلمات فى العصر الحديث فى السياسة، أو لم يتعلق، بالتفسير السلبى المستمر لنموذج عائشة، يبقى وجودها مركزيا فى المناظرات الحالية(٧٣) [التأكيد مضاف].

ترى دنيس أن نموذج عائشة يعوق مساهمة كل المسلمات، فى كل الأمكنة وفى كل الأزمنة، فى النشاط السياسى. وترى فدوى أن الخطاب العربى الإسلامى يتخيل العالم المثالى عالمًا بلا نساء. وترى ليلى أن "الصرح النصى" الذى شيده الكتاب الذكور فى العصر العباسى وطوره أمثال ابن الحاج يحفظ فى داخله تدهور المسلمات. وترى الثلاث أن النساء صامتات وغير مرئيات وضيوف باهتات على مأدبة الإسلام.

لكن هل هذه الصورة تقدمها النصوص نفسها، أم أنها صورة فرضتها الكاتبات على النصوص؟ هل الخطاب العربى الإسلامى نوع من الكتابة الآلية، تحددها سلفا المعايير الدينية "للإسلام"، سواء كانت هذه المعايير، أو لم تكن، مشتقة من "الأعراف الاجتماعية العباسية، أو الخوف من النشاط الجنسى للأنثى، أو من رؤية معادية للنساء بشكل أكثر عمومية؟ لننظر بدقة أكثر إلى بعض القضايا الأساسية التى تثيرها الكتب الثلاثة.

إعادة القراءات:

فى تناولها للعباسيين، تكتب ليلى أحمد:

نشأ الرجال الذين أبدعوا نصوص العصر العباسى، وهم يجربون ويستوعبون فرضيات المجتمع بشأن النوع والنساء وبِنَى السلطة التى تحكم العلاقات بين

الجنسين، الفرضيات والبِنَى التى شُفِّرتْ وتجلت فى التعاملات العادية فى الحياة اليومية. ونُقشتْ هذه الفرضيات والممارسات بدورها فى نصوص كتبها الرجال، فى شكل أقوال توجيهية عن طبيعة النوع ومعناه، أو وجهت فى صمت نصوصهم ببساطة باعتبارها فرضيات بشأن النساء والنوع. (لم تبدع النساء، فى هذا العصر، النصوص كما أبدعنها فى العصر الإسلامى الأول، حيث كن من مؤلفى النصوص الشفهية، التى دوَّنها الرجال كتابة فيما بعد)[٧٤].

من البديهى أن يفهم أعضاء المجتمع- ذكوراً وإناثاً- فرضياته الثقافية ويستوعبونها. لكن حيث إن المجتمعات الإنسانية ديناميكية، لا تأتى هذه الفرضيات متسقة أو ثابتة، ولا تكون الفرضيات **نفسها** مقبولة من الجميع. ولن أناقش هذه القضية هنا لأن هذا الفصل ليس مقالا فى علم الاجتماع، ولن أتناول بإسهاب المفهوم الخطأ الشائع (يوجد فى الكتب الثلاثة) لأغلبية سنية "تقليدية" مقابل أقليات "مهرطقة" أو "منشقة". كانت الاختيارات، خاصة فى القرون الأولى للإسلام، كثيرة؛ ولا نتذكر فقط أن المذاهب السنية الأربعة الرئيسية تفشل فى الاتفاق على قضايا كثيرة، لكن فى القرن الرابع/ العاشر ازدهرت بشكل خاص نزعات شيعية متنوعة فى مجالات كثيرة.

وبدلا من ذلك أركز على قضية "المؤلف الذكر"، المركزية فى الكتب الثلاثة كلها، التى تؤدى إلى عدة مواضيع مترابطة: الارتباط بين الكتابة والسلطة (يفترض أن الاثنتين امتياز قاصر على الذكور)، استبعاد النساء من "الوظائف العامة"، وإبعادهن، فى مجال الإبداع الأدبى، إلى حقل الشفهية، إن لم يكن الصمت، على يد من يسيطرون لأنهم يكتبون[٧٥]. بينما يمكن للنساء أن "يبدعن نصوصًا"، من خلال القص، ونقل **الأحاديث**، وعلاقة الحكايات التاريخية، ولا يقمن بتدوينها كتابة.

لنفحص هذه الفرضيات. أولا، يمكن للنساء أن يكتبن وقد كتبن (رغم إن نقاد الأنثوية يفترضون كثيرا ودون أساس محدودية تعليمهن وقدرتهن على القراءة والكتابة)[٧٦]. ملاحظة دنيس (مع إشارة خاصة لكتب **الحديث**) بأنه "لا يوجد، حتى

اليوم، دليل على وجود مؤلفات مسلمات في القرون الوسطى"[٧٧] غير دقيقة وغير مناسبة: في حالة الحديث خاصةً، كان النقل الشفهي بالغ الأهمية حتى بعد اكتمال المصنفات الكبرى مثل صحيح البخاري، وقد سمع الرجال والنساء أيضا الأحاديث ونقلوها. وشهد كُتَّاب، مثل الجاحظ (ت: ٢٥٥/ ٨٦٨-٩) والصفدي (ت: ٧٦٤/ ١٣٦٣) والسيوطي (ت: ٩١١/ ١٥٠٥) وآخرون، على عمل النساء ناسخات وخطاطات أيضا، واشتهر بعضهن خاصةً ناسخات للقرآن[٧٨]. وكما يشير محمد فضل "في حقل السرد، كل البشر، أحرارًا وعبيدًا، ذكورًا وإناثًا، متساوون"[٧٩]. وبالإضافة إلى ذلك، لم يكن **المؤلفون** الذكور (مبدعين أو مصنفين) للنصوص **كاتبيها** بالضرورة؛ كان نسخ الكتب للنشر مهمة المحترفين[٨٠]. باختصار، صورة "الكاتب الذكر"- المميز وحده، على أساس النوع فقط، بقدرته على الكتابة، ومن ثم بسلطته- بناء أنثوي، أسطورة.

تثير فدوى قضية "التحكم السردي" في نصوص كتبها أو ألفها ذكور. على سبيل المثال، رغم أن شهرزاد تحكي قصصها (مع أنها ليست قصتها)، فإنما تبق إلا لأن رجالا دونوها كتابة أو لأنها دونت بأمرهم- فصارت مثْبتة-[٨١]. (بالطبع لا يدون شهريار نفسه القصص، لكنه يعهد بالمهمة لـ"كاتب" محترف)[٨٢]. وإذا كانت هذه الحكايات الأدبية عن النساء يرويها ذكور "مكافئ أدبي لامرأة تتكلم من وراء ستارة"، كيف توضح لنا "أن المرأة، من خلال جسدها، تسعى لتعكس التحكم السردي"؟[٨٣] يرتبط أيضا بهذه القضية إصرار دنيس على أن "قصة" عائشة ليست "قصتها"، لكنها قصة "مجموعة مختارة من الرجال المسلمين في القرون الوسطى شكلوا ذكرى حياتها ومعناها لأتباعهم المؤمنين"[٨٤].

إن "التحكم السردي" وظيفة القصة. توجد شهرزاد في قصة؛ ويرتبط "تحكمها" في هذه القصة بديناميكيات القصة نفسها. توجد نساء حكايات الأدب، تاريخيات أو مبتكرات، في القصص المتضمنة في تلك الحكايات؛ رغم إنهن قد تكون لهن وظائف نوعية أوسع (زبيدة، مثلا، نموذج للإحسان، وهي وظيفة تتأسس على حقيقة تاريخية)،[٨٥] ولا تُستدعَى هذه الوظائف بانتظام. والاحتفاء كثيراً بحكمة هؤلاء النساء وبلاغتهن (وفي سياقات أوسع بكثير من السياقات المرتبطة بشكل خاص بالنساء، أو

"المرأة") ينبغى أن يجعلنا نتوقف للتفكير. إذا كان علينا نقبل فكرة أن هؤلاء المؤلفين الذكور عاجزون عن تقديم النساء بصدق وتعاطف، فعلينا أن نلقى بمعظم أدب العالم، قديما وحديثا، ببساطة لأن الرجال كتبوه أو دونوه.

إن ارتباط الكتابة بالسلطة أمر مألوف- يحكم "رجال القلم" كما يحكم "رجال السيف"- كما هو الحال فى المقارنة المجازية المتكررة للقلم بالقضيب أو السيف[٨٦]. لكن الارتباط المجازى للسلطة والرجولة/ الخصوبة ينبغى ألا يُدفَع بعيدًا جدًا، ولا ينبغى خلط النشاط الجنسى بهوية النوع أو دور النوع. لم تُستبعَد النساء فقط، لكن استُبعِد أيضا الرجال خارج الدوائر المباشرة للنخبة الحاكمة (وأيضا استُبعِد "المهمشون" لأسباب أخرى متنوعة) عن الممارسة الرسمية للسلطة.

تلاحظ إيفرت روسون Rowson، مبرهنة على أن السلوك الجنسى مسألة خاصة بينما دور النوع يرتبط بالمناخ العام:

في مجتمع يحتكر السلطة العامة فيه رجال (راشدون) يميزون بنوعهم، لم يكن الذين لا يميزون به، على هذا النحو، خطراً، ولم تكن هوية نوعهم بؤرة لكثير من الاهتمام... استبعد التشريح النساء من الهيمنة الجنسية، ولم يرتبط نشاطهن الجنسى بمسائل النوع. ولم يكن تطابقهن مع الدور المتوقع للنوع، من الناحية الأخرى، مسلمًا به؛ إذا حاولن تبنى سمات ذكورية- وهو نفسه مدخل ضمنى للعالم العام، على الأقل كاحتمال- قد تأتى ردود أفعال الرجال متضاربة.. [و] لا يحتمل أن يرحبوا بتحدٍّ من عالم هيمنتهم عليه أمر مسلم به، وهو إضافة إلى ذلك بؤرة قوية لشرفهم[٨٧].

النوع وأدوار النوع بِنًى اجتماعية، تتغير عبر الزمن، فى الواقع وفى التمثيل النصى. ويتعذر الدفاع عن الحجج المبنية على فرضية ثبات النوع فى مجتمع أو ثقافة أو دين معين، وأنه متسق كما يعالجه الكتاب[٨٨].

وهكذا حين ترى دنيس أن "بناء معنى عائشة أكد فئات النوع للذكر والأنثى، للمذكر والمؤنث"، تخلط النشاط الجنسى بدور النوع. لم يكن الكتاب المسلمون فى حاجة

إلى "إعادة تأكيد" أن فئات النوع "مزدوجة بطبيعتها"، أى أن البشرية مقسمة إلى ذكور وإناث، وكان هذا مسلَّمًا به، ولم تكن هذه الفئات (مثلا، على عكس التمييز بين الخالق والمخلوق) متضادة بل متكاملة. ولم يضعوا "تعريفات معقدة للذكر والأنثى، للمذكر والمؤنث"- باستثناء، ربما، كما تشير بولا ساندرز Sanders بطريقة ممتعة، فى حالة المخنثين: لم يكن لفرد غير محدد النوع أن ينخرط فى بنية قانونية واجتماعية ودينية فيها الذكور والإناث فئتان متعارضتان.

إن وجود شخص غير محدد النوع يمكن أن يجبر شبكة كاملة [عائلية أو منزلية] على تأجيل الزواج والميراث والعلاقات مع الآخرين. لم يكن الشخص غير محدد النوع يفتقر إلى مكانة اجتماعية فقط، لكنه كان يجرد أى شخص آخر منها بإجباره على تعليق التكوين الطبيعى للروابط الاجتماعية والعائلية. ما كان معرضا للخطر فى نظر المسلمين فى القرون الوسطى فى إنجاب شخص غير محدد النوع، ضمنًا، هو إنجاب الشخص الأكثر أهمية: الشخص الاجتماعى[٨٩].

بينما قد تكون أدوار النوع قضية، وبينما كان تحديد الهوية البيولوجية لشخص شرطًا أساسيًا للتكيف الاجتماعى، لم يكن "النشاط الجنسى" للفرد موضع اهتمام. فى هذا السياق، تعتبر فدوى "الرغبة الاجتماعية المثلية" إشكالية كبيرة علاقتها بالخوف من الأنثى الخطيرة أقل من علاقتها بهيمنة الذكر على الحياة العامة[٩٠]. والمشترك بين كل الأنواع "الهامشية" فى الأعمال الأدبية استبعادها من بنية السلطة. يحتل قمة التدرج الاجتماعى فى الأدب (كما يحتل قمتها فى المجتمع) الذكور الراشدون المهيمنون على السلطة، ويحتل المستبعدون المستويات الدنيا، ومن بينهم العاجزون والمجانين والمتخلفون والنساء. ويعكس هذا حقيقة أن معظم موسوعات الأدب تبدأ بأقسام عن الحكام والوزراء والأنبياء... إلخ، ويليها فصول متنوعة دون ترتيب خاص (رغم إن النساء يأتين أحيانًا فى آخر القائمة)[٩١].

الخلط بين النشاط الجنسي ودور النوع يتضمنه أيضا القلق الملموس لمؤلفاتنا مع النصوص التي تظهر تفتحا باتجاه الأمور الجنسية، وفي ميلهن للتقليل من شأن العلاقات الجنسية الغيرية إلا إذا حدثت في زواج أحادي وخضعت لشروط المساواة السياسية والاجتماعية والقانونية. يُفترَض أن النساء كن مجرد مواضيع جنسية، زوجات أو خليلات تحت تصرف الرجال الذين يمتلكونهن. ترى ليلى أحمد، أن "انصهارًا على المستويات الاجتماعية والتجريبية، بين مفاهيم 'الموضوع' و'العبد' و'المرأة'... ساهم كل بمزيجه الخاص والفريد في تشيىء فكرة المرأة والحطّ من شأنها في الروح العامة في تلك الأيام" (في العصور العباسية)(٩٢). وتنسب دنيس القيود على انشغال النساء بالسياسة إلى الخوف من النشاط الجنسي للأنثى. وفي مناقشتها للأدب، تختار فدوى شخصية يقال إنها تمثل هذا الخوف: حُبَّى، التي كانت توزع معرفتها الجنسية على الصبايا (ومن خلال ابنها إلى الشباب) في المدينة. ويظهر "النشاط الجنسي المنفلت" لحبّى في الحكاية التالية:

بعد أن شرحت ابنتها الثالثة الطريقة المفضلة للنوم مع زوجها، ردت حُبَّى: "كفي فورا، أمك تبول من الرغبة". ولا تتردد حبى في التعبير عن الميول البهيمية أو العدوانية ضد جسد الذكر(٩٣).

لكن الحكاية تنتمي إلى جنس **المجون**(٩٤)، وهي دعابة وليست ازدراء. ترجمت فدوى هنا "تبولُ" إلى "urinating" (وتعني هنا قذف الأنثى) مما يحول تعبير حبّى إلى "فعل عدواني" بدلا من اعتراف بالإثارة(٩٥). وبالإضافة إلى ذلك، إعادة بنائها "شخصية" حبّى على أساس عدد من المصادر المتنوعة مشروع يثير الريبة إلى حد كبير(٩٦) (مثل إعادة بناء سبيلبرج لـ"شخصية" عائشة).

لم تقل دنيس شيئا عن النشاط الجنسي سوى بعض التعليقات في الفصل الذي كتبته عن "**حديث الإفك**"، الذي تُتَّهَم فيه عائشة بالزنا ويبرأها الوحي في النهاية(٩٧). في **سيرة** ابن هشام (ت: ٢١٨/ ٨٣٣)، تروي عائشة نفسها هذه الحكاية، ومع أنها بهذا الشكل "يبدو أنها تثبت تبرئتها لنفسها" فإن الرواية نفسها "من الواضح أنها شيدت

بعناية نسخة للأحداث بأثر رجعي". وكان لمسألة أن "كلمات" عائشة "وحدها لا يمكن أن تبرئها من تهمة الزنا" نتائج جارفة، لأن تدخل السماء في حالتها:

لم يكن ليحمي المسلمات الأخريات من الاتهام بلا دليل بالزنا، وبقى الموت العقاب التقليدي وليس الإسلامي للمرأة التي يؤمن أفراد عائلتها من الذكور بأنها مذنبة بجلب العار لهم بالزنا. حتى في العصر الحديث، كثيرا ما انتشرت العدالة العائلية المحلية(٩٨) [التأكيد مضاف].

العقوبات الشرعية للزنا متماثلة للطرفين، والاحتياج إلى أربعة شهود عيان من الذكور يجعل الأمر يتسم بالصرامة(٩٩)، الاتهام زورا بالزنا من بين الآثام الخمسة التي يعاقب صاحبها بإقامة الحد عليه (آثام ذكرت عقوباتها في القرآن)، ومن الواضح أن حكاية مأزق عائشة تعتبر تحذيراً ضد الافتراء. ومن الناحية الأخرى، رغم أن شرط شهود العيان كان يعني أن "العدالة السريعة، رغم إنها مخالفة للقانون، فإن طرفًا ثالثًا معنيا عالجها غالبًا"(١٠٠)، وتكثر المعالجات الأدبية لهذه العلاقات غير المشروعة.

لنعد الآن إلى تأكيد ليلى أحمد بأن النساء -في السجلات المنسوبة للعصر العباسي- لا "يوصفن بأنهن مشاركات أو مساهمات أساسيات في الحياة الثقافية وإنتاج مجتمعهن"(١٠١). يثبت الوجودُ الكلي للنساء في الأعمال الأدبية وفي كتب التاريخ أيضًا، ليس فقط في العصر العباسي بل وفي فترات تالية، ليس فقط بوصفهن بطلات لحكايات بل وبوصفهن مُنتِجات وراعيات للثقافة، زيفَ هذا التصريح (وفي مجال التعليم أيضًا، ودورهن البارز في نقل الحديث). كانت النساء منظمات بارزات وراعيات للمجالس، تجمعات لعزف الموسيقى وإلقاء الشعر ومناقشة الموضوعات الأدبية وغيرها. وكنَّ أيضًا راعياتٍ مهماتٍ للمباني، الخاصة والعامة (مدارس، حيث يدرس القانون، ومرابط للصوفية) وأعمال خيرية أخرى(١٠٢). يتجلى دوران الحياة الثقافية إلى حد كبير حول النساء في حكايات كثيرة في "كتاب الأغاني" لأبي الفرج الأصفهاني (ت: ٣٦٣/ ٩٧٢ تقريبا) وفي أعمال أخرى، وخاصة المخصصة للنساء، حيث لا يكن "مهمَّشات" بل مركزيات.

تكشف دراسة هيلارى كيلباتريك Kilpatrick لأربعة من هذه الأعمال من أواخر العصر العباسى، والعصر المملوكى، تنوعها وتناولها الإيجابى عموما للمرأة. لا يتناول "**الحدائق الغنَّاء فى أخبار النساء**" لمحمد المعافرى (ت: ٦٠٥/ ١٢٠٨) النساء التقيات فقط، بل يتناول أيضًا المستقلات والمثقفات والفصيحات. يقدم مجلد بعنوان "**نساء الخلفاء**" من "تاريخ مدينة دمشق" لابن الساعى (ت: ٦٧٤/ ١٢٧٦) صورة مختلفة ومفصلة بشكل أساسى لزوجات الخلفاء والجوارى، وكان لكل منهن تأثير سياسى كبير. ويصور كتاب السيوطى (ت: ٩١١/ ١٥٠٥)، "**المستظرف من أخبار الجوارى**"، هؤلاء النساء على درجة عالية من الثقافة والتأثير السياسى. ويأتى كتاب "**أخبار النساء**"، المنسوب خطأ لابن القيّم الجوزى، مرتَّبًا موضوعيًا حول الخصائص المتنوعة، إيجابية وسلبية، للنساء (وبعض الرجال أيضا)، مع ميل للقصص الرومانسية عن الحب والغيرة والخيانة[١٠٢].

تقدم استنتاجات كيلباتريك مقاربة تصحيحية مفيدة لمقاربة فدوى للأدب، تلاحظ أنه:

رغم إن الكتب الأربعة كلها مصنفات لمادة استخدمت فى أعمال أدبية سابقة، ليست إلا كتبا متماثلة. يوحى الاختلاف بينها بأن تصميم "المصنَّف" لا يفيد ولا يضر فى سياق أدبيات **الأدب** العربى أكثر من مصطلح "الرواية" فى سياق الآداب الحديثة.

تشترك الكتب الأربعة فى موضوع عام، لكنها لا تشترك فى مقاربة عامة، ومن المؤكد أنها لا تشترك فى موقف عام تجاه النساء و"تدين إلى حد كبير بتميزها للتوجه الإيديولوجى لمؤلفيها"، الذى يؤثر على شكل العمل ومحتواه، وهو ما ينبغى وضعه فى سياقه التاريخى والثقافى. إن موقف المؤلف تجاه مصادره حاسم: هل "يسعى إلى إعادة إنتاجها بدقة، أم يشعر بأنه حرّ فى إعدادها ودمجها، فى تعديل أسلوبها أو إعادة كتابة أجزاء منها؟" يَعدُ الميلُ إلى الاتجاه الأخير، "التحرر"، بأن "يلقى الضوء

على الإرث الأدبى بوصفه تراثا حيا"[١٠٤]. الأعمال نفسها مفيدة بوصفها مصادر لدراسة المعالجات الأدبية للنساء والتاريخ الاجتماعى والثقافى.

ويمكن الجدل بأن النساء بقين -رغم إن بعضهن كن راعيات للثقافة ومنتجات لها- منعزلات فى بيوتهن، وكان تأثيرهن ضئيلا أو منعدما خارج فضائهن المنزلى. يعكس التصريحُ القاطع لليلى أحمد، عن استبعاد النساء من المشاركة فى السياسة، الفرضيةَ الحديثة بأن السياسة تشمل المجال العام فقط، لكن فى العالم الإسلامى فى القرون الوسطى، ينبغى اعتبار السياسة سلسلة متصلة بين العام والخاص (كما توضح انتقادات نظام الملك). وتأتى حجة دنيس أكثر تحديداً: تقدم عائشة مثالا سلبياً لمخاطر التأثير السياسى للمرأة، كثيراً ما يستدعيه المؤلفون الذكور ويطبقونه على كل النساء. ويتعلق الكثير من هذا الجدل بالتعنيف المزعوم الذى وجهته أم سلمة لعائشة قبل موقعة الجمل. وقد لاحظنا من قبل بعض التناقض فى قراءة دنيس لعدة حكايات تتعلق بهذا الحدث، لننظر الآن بدقة أكثر إلى هذه الحكايات.

القضية المثارة هى القرار الذى اتخذته عائشة وطلحة والزبير، للانتقام لقتل عثمان، ومطالبة خليفته، على بين أبى طالب، بأن يسلم قاتليه. (لن نهتم هنا- ولا تهتم دنيس- بالكثير من الاتهامات المتضاربة والاتهامات المضادة بين الأطراف المعنية). طبقا لليعقوبى، بعد تعنيف أم سلمة عزمت عائشة على البقاء فى مكة (حيث إنها ذهبت للحج قبل مقتل عثمان)، لكن طلحة والزبير أقنعاها بالسير إلى البصرة[١٠٥]. فى حكاية الطبرى، لا توجه كلمات أم سلمة إلى عائشة بل إلى على. حين استلم الأخير -فى المدينة- رسالة من أم الفضل فى مكة بأنباء الثورة ضده،[١٠٦] أعلن أنصاره تصميمهم على المقاومة.

> وقامت أمّ سلمة فقالت: يا أمير المؤمنين، لولا أن أعصِى الله عز وجل وأنك لا تقبله منّى لخرجت معك، وهذا ابنى عمر.."[١٠٧] [التأكيد مضاف].

وافقت زوجات النبى الأخريات على الخروج مع عائشة ضد على فى المدينة، لكنهن غيرن رأيهن حين عزمت على الذهاب إلى البصرة. وبقيت حفصة ترغب فى الذهاب

معها، لكن حين طلب منها أخوها عبد الله أن تبقى كتبت إلى عائشة تقول: "منعنى عبد الله من الخروج"[١٠٨]. وفى تبادل للرسائل بين السيدتين يظهر فى "**العقد الفريد**" لابن عبد ربه، تعنف أم سلمة عائشة لتركها بيتها، وتقول: "لو علم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن النساء يحتملن الجهاد عهد إليك". ملاحظة "إن عمود الدين لا يثبت بالنساء إذا"، وتضيف: "أما علمت أنه [النبى] قد نهاك عن الفراطة فى البلاد". وفى رد موجز ترفض عائشة نصيحة أم سلمة. وتقول دنيس: "من السذاجة أن نعتبر هذا التبادل للرسائل جزءًا مؤكَّدًا من مشاحنة تاريخية"؛ إنه بالأحرى، "نسخة مستنبطة من جدل سابق أقل تفصيلا. وبالإضافة إلى ذلك، بمرور الوقت، أضافت التراكمات عاملا مهما لنهى النبى بوضوح"[١٠٩].

اعتمد ابن عبد ربه (الذى توفى فى ٣٢٨/ ٩٤٠، بعد الطبرى بسبع سنوات) بكثافة على المدائنى (ت: ٢٨٨/ ٨٤٢-٣)، الذى استخدمه بشكل شامل كثير من المؤرخين التالين. وحيث إن كل حكاية من هذه الحكايات تسقط وتضيف تفاصيل معينة مختلفة، فإن نظرية "التراكم" لا يمكن الدفاع عنها حقًا. وبالإضافة إلى ذلك، تتعارض أول حكايتين: يضع اليعقوبى أم سلمة فى مكة، مع عائشة؛ ويضعها الطبرى فى المدينة، مع على. وربما لحل هذه المشكلة[١١٠]، التى لا تشير إليها دنيس، اخترع ابن عبد ربه تبادل الرسائل، التى تحتل مكانا ضئيلا جدا فى حكايته. ويمكن أن نتخيل أن التباين فى هذه الحكايات يكشف عن انحياز مؤلفيها وليس عن فرضيات عامة بشأن تورط النساء بالسياسة (وهو فى حالة عائشة لم يتوقف بهزيمتها)[١١١]. وهكذا فى كل الحكايات (وخاصة حكاية الطبرى)، تأتى الانتقادات الموجهة إلى عائشة من أنصار على. ويتعرض طلحة والزبير لانتقاد أكبر ويُرَى عموما أنهما أقنعا عائشة بالسير إلى البصرة. فى حادثة يتوقف أنصارها فى واحة الحوأب، لترى أن نباح الكلاب عليها يحقق نبوءة النبى، وترغب فى الرجوع ويقال لها (بواسطة أشخاص مختلفين فى حكايات مختلفة) إن الموضع ليس الحوأب[١١٢]. تختلف الحكايات بقدر كبير: يعلق المسعودى، على سبيل المثال، قائلا: "فكان ذلك أول شهادة زور أقيمت فى الإسلام"[١١٣]. ويؤكد ابن تيمية (ت: ٧٢٨/ ١٣٢٨) أنه لم يذهب أى فريق من الفرق

المعنية بنية الحرب[١١٤]. ولا ينبغى أن نتغافل عن الأحقاد الشخصية التى تصور المصادر وجودها بين أم سلمة وعائشة وبين عائشة وعلى، وهى أحقاد انعكست فى تجمعات فئوية فى المجتمع الإسلامى المبكر[١١٥]. لكن دنيس ترى، على أساس هذا "الدليل"، أن تناول الكتاب، سنة وشيعة، فى القرون الوسطى لعائشة يدل على "قضية أكبر تتعلق بالإجماع فيما يخص السلوك المناسب"[١١٦].

إذا وجدت هذه "القضية الأكبر المتعلقة بالإجماع"، فقد نتوقع أن يُعبَّر عنها فى تناول النساء الأخريات أيضا. إننا لا نتوقع يتناول معظم المؤرخين النساء بالطريقة ذاتها التى يتناول بها الرجال. إذا كانت نتيجة أفعال المرأة إيجابية، فقد تمتدح لحكمتها وفطنتها وتصميمها... إلخ. وإذا كانت سلبية، فقد يظهر الكلام القديم عن التأثير الضار للنساء، كما لو كان محفوظًا عن ظهر قلب، وغالبًا ما تذكر أفعال النساء دون تعليق. وهذا بالطبع يفرط فى تبسيط الأمور بطمس الاختلافات بين الكتاب، لكن ضيق المساحة يحول دون مناقشة تفصيلية. على سبيل المثال، يمكن مقارنة الحكاية المفصلة جدا لمسكويه (ت: ٤٢١/ ١٠٣٠) عن دور حُسْن الشيرازية فى خلع الخليفة المتقى وتولى المستكفى فى ٣٣٣/ ٩٤٤[١١٧]- وصارت بعد ذلك **كهرمانة** المستكفى- بنقد الروذراورى (ت: ٤٨٨/ ١٠٩٥) أم صمصام الدولة البويهى، التى سيطرت على ابنها لتقسم الوزارة بين رجليها المفضلين؛ ابن برمويه وعبد العزيز بن يوسف، فى ٣٧٥/ ٩٨٥، بنتائج وخيمة. يعلق الروذراورى:

والدولة إذا كفلتها النساء فسدت أحوالها ووهنت أسبابها وبدأ اختلالها وولَّى إقبالها. والأمر إذا ملكنه انتقضت قواه وانهدم بناه ولم تحمد عقباه. والرأى إذا شاركن فيه قل سداده وضل رشاده. وعند ذلك يكون الفساد إلى الأمور أسرع من السيل إلى الحدور[١١٨].

لا يعكس التباين بين المؤلفَين (تاريخ الروذراورى استمرار لتاريخ مسكويه) وجود إجماع لكنه يعكس غياب الفرد، كما تفعل أيضًا الاختلافات الهائلة فى المزاج والهدف بين مسكويه والروذراورى[١١٩].

ويؤدى هذا إلى مشكلة كبرى مع الكتب الثلاثة كلها: اختيار النصوص واستخدامها أو إساءة استخدامها. باستثناء جزئى لفدوى، لا تنهمك أية مؤلفة من الثلاث فى النصوص التى تستشهد بها، التى لا تُقرَأ عموما، لكنها تغربل لتقدم دليلا على قصة وضعت حبكتها سلفًا: قصة كراهية النساء فى الإسلام. تعتمد ليلى أحمد بشكل خاص بكثافة، وبشكل غير نقدى إلى حد كبير، على أعمال ثانوية، كثير منها من كلاسيكيات دراسات المستشرقين مثل دراسة نابيه أبوت Abbott عن عائشة (١٩٤٢) وكتابها "ملكتا بغداد Two Queens of Baghdad" (١٩٤٦). وتتكون المصادر الأولية التى يُستشهَد بها فى تفسير ليلى للقرون الإسلامية الأولى أساسا من كتب الحديث (ويحتل صحيح البخارى الصدارة بينها) وسير النبى أو صحابته، لكن الميل للاقتباس من المصادر الثانوية وليس الأولية لافت. يتم تجاهل المادة الأكثر أهمية، وتأتى اقتباسات كثيرة خارج السياق، ونادرًا ما تُستخدَم المصادر الأدبية بما فيها التاريخ. بالنسبة للقاهرة المملوكية، كان "مدخل" ابن الحاج المصدر الأولى الذى يُستشهَد به كثيرا. وكما لاحظت هدى لطفى تكمن الأهمية الحقيقية للمدخل فى حقيقة "أنه يسمح لنا باستكشاف التباين بين القيود النظرية والفعلية على النساء" ويزودنا "بتفاصيل تتعلق بحيوات الناس العاديين والمغمورين، التى يتم تجاهلها بشكل منهجى فى أدبيات التاريخ"[١٢٠]. وتعلق جوناثان بركى Berkey بأن الأعمال التى تشبه كتاب ابن الحاج:

> حين تستخدم مع مصادر أخرى، ترسم صورة للاضطراب الجذرى فى الواقع، مقابل الخبرة المتخيلة للإسلام كما يقدمها من يسمون أنفسهم "مسلمين". والأكثر أهمية، فى التوترات بين من أدانوا الابتكار والمجتمع الذى يزعمون أنه اقترفها، إمكانية تحديد خطوط عريضة لعملية إبداعية حقيقية للبناء الثقافى للإسلام، لفئة كانت ديناميكية دائما، ولم تكن إستاتيكية قط[١٢١].

يقدم تفضيل ليلى أحمد للنصوص الدينية ("التحيز المثالى") صورة منحرفة لكل من عالم النص وعالم الحقيقة، وتقرأ الاثنين كما لو كانا إستاتيكيين وليسا ديناميكيين.

بانحراف مماثل تبنى فدوى تصورها "للخطاب العربى الإسلامى"، ورغم اتساع مجالها أكثر بكثير من مجال ليلى أحمد، وتركيزها على الأعمال الأدبية، فإن الكثير من هذه الأعمال، وبشكل خاص "**حى بن يقظان**" والقصص المجازية الأخرى، من الصعب اعتبارها ممثلة أو جديرة بالاعتماد عليها، ومركزيةُ مثل هذه القصص- التى "تميز طبيعتها المضادة للأنثى- تيارا أساسيا للصوفية"، ورواتها "دون استثناء، يصفون مبدأ الأنثى بأنه سلبى وبأنه شىء ينبغى الهروب منه"[١٢٢]- موضع شك. مثل هذه القصص المجازية- ليست كلها صوفية- ربما كان بعضها محدود الانتشار، محصوراً فى دوائر مرتبطة بمؤلفيها. رغم شيوع "**حى بن يقظان**" لابن طفيل فى العصر الحديث فى العالم العربى وفى الغرب، من المشكوك فيه أنها كانت واسعة الانتشار فى عصرها. الخطر المحتمل الذى تشير إليه ملاحظات ابن سعيد الأندلسى (ت: ٦٨٥/ ١٢٦٦) فى عداء نظام "**المهاد**" الذى عاش فى ظله ابن طفيل لعلماء الأندلس والمغرب، وخاصة الفلاسفة؛ حتى فى عصره. يكتب: "فى الفلسفة الإسبانية مجال مقيت لا يمكن أن يتابعه علنا إلا معتنقوه، وللسبب نفسه ينبغى أن تظل أعمالهم فى الخفاء"[١٢٣]. فى الطرف الآخر من العالم الإسلامى، اقترح بيتر هيث Heath بينما قد يكون ابن سينا (الذى مات طبقا لسيرته من مغص نتيجة "ممارسة قوية" للقدرة الجنسية)[١٢٤] قد كتب قصصه المجازية الفلسفية لجمهور "يتكون أساساً من أكثر تلاميذه تقدُّماً"، ومن المرجح أكثر أن يكون قد كتبها لنفسه[١٢٥]. وبالإضافة إلى ذلك، إن ميل فدوى لقراءة هذه القصص بشكل يتسم بالمحاكاة، مع (للمفارقة) محاولة لكشف المعنى "اللاشعورى"[١٢٦] يتجاهل هدفها المجازى، وهو بشكل يقبل الجدل لا علاقة له من بعيد أو قريب بالنساء، أو "المرأة".

يتمثل انهماك فدوى مع نصوصها إلى حد كبير فى تفسيرها، لا تفسير ما هو خارجها. وهكذا، مثلا، بينما ترى أنه رغم "إن الطبيعة [التكرارية] [النصوص الأدب] ربما تجعل القارئ يتوقع أن تكون النتيجة الوحيدة لتحليلها تحديد جوهر إسلامى إستاتيكى ثابت"، فإنها تمثل تراثا حيا، "تفاعل فيه المؤلفون اللاحقون مع المؤلفين السابقين، **كما نفعل نحن أنفسنا**"[١٢٧] (التأكيد مضاف). لكن بمعالجة كل النصوص

على أنها أمثلة "لسياسة النوع"، تصل بدقة إلى بناء جوهرى للإسلام و"للخطاب العربى الإسلامى". وبالنسبة لحكايات **العجائب** الشائعة دون شك، قد نقترح أنها بدقة ما يدل عليه اسمها: حكايات العجائب التى تبرهن على الغرائب غير المحدودة التى خلقها الله. عالم **العجائب** هو أيضًا عالم التخيل، حتى إذا قدمت جغرافيته العجيبة على أنها حقيقية؛(١٢٨) وقد ترى مثل هذه الحكايات على أنها توضيح "لعقلية التخيل المتفتحة، للبِنَى الذهنية للعالم الإسلامى العربى فى العصور الوسطى"(١٢٩).

الكثير من النساء، الحقيقيات والمتخيلات، غائبات عن العالم النصى لفدوى: بطلات **السير** الشعبية(١٣٠)، المقاتلات مثل الرجال(١٣١)؛ القديسات الأسطوريات للتصوف، مثل رابعة (التى تحتل هامشًا فى ص ١٠٩) أو النساء اللائى درسن ابن عربى واستلهمنه(١٣٢)، و"الملكة المنسية فى الإسلام"، مستعيرين عنوان كتاب فاطمة مرنيسى(١٣٣). وأين سليطات اللسان فى الهجاء، والساحرات اللائى ينسجن سحرهن فى ألف ليلة و**السير**، و**الغول** الذى يأكل البشر فى الأسطورة العربية؟ كل هذا وأكثر لا يزال فى انتظار دراسة جادة، ومقارنة.

تميل دنيس، مثل ليلى، إلى تفضيل النصوص الدينية، وتلجأ أيضًا إلى الأعمال الأدبية وإلى المؤرخين. لكنها عموما تغربل أيضًا النصوص فقط بحثًا عن دليل لإثبات قضيتها- قدمتْ عائشة نموذجًا للدور السلبى لكل النساء- ولا يمكن حتى لتضارب **الحديث** والحكايات التاريخية أن يخرجها عن مسارها. إن استخدامها **للحديث** إشكالى، لأنها تبدو غير مطلعة على الدراسات الحديثة، وليس الحديثة جدا، المتعلقة بمسائل الأصالة. تستنتج دنيس -على سبيل المثال، على أساس حديثين "ضد الأنثى"- أن النساء هن الفتنة الكبرى، وأنهن معظم سكان أهل النار، أن:

كما يعرف فى **حديث** القرن الثالث/ التاسع، تُدرَك النساء على أنهن معيبات ومعرضات للخطأ. وتتضمن المصادر نفسها أيضا أن سبب التمثيل الزائد للأنثى فى النار هو افتقارهن المميز **للعقل**، أو المنطق. وهذه التعريفات المبكرة القوية للأنثوى بأنه خطير وآثم وغير منطقى تمهد المسرح للتصورات بشأن نتيجة أى

انشغال محتمل للأنثى بالسياسة. وحيث إن كل النساء معيبات بشكل مماثل، تُصوِّر نتائج حكم الأنثى بأنها وخيمة جداً. وهذا هو الإطار الذى تعبر عنه الأحاديث المبكرة التى تستشهد بالإرث السياسى لعائشة على أنه ليس إلا تأكيداً لهذا الجدل المضاد للنساء(١٣٤).

لم يكن الهدف من كتب **الحديث** التعريف بل التجميع، "لم يصبح تكامل [هذه المجموعات المميزة] مبدأ للعقيدة الدينية. بقى **الحديث** فى الحقيقة وحدة متميزة منفصلة بعيدا عن أى قالب سياقى متماس مكون من **أحاديث** أخرى"(١٣٥). الغالبية العظمى من **الأحاديث** عن **الفتنة** لا علاقة لها بالنساء؛ معظمها سياسى و/أو أخروى، وأكثر من النساء بكثير يسمى الثراء **الفتنة** الكبرى (بلاء، إغواء)(١٣٦). استنتج جونبول G. J. Juynbol– لا تستشهد به دنيس– أن **الحديثين** بأن النساء **الفتنة** الكبرى ومعظم أهل النار– لفَّقهما الزاهد البصرى سليمان بن طرخان التيمى (ت: ١٤٣/ ٧٦٠)(١٣٧). والنسخ المتنوعة **للحديث** الثانى "بها سمة مشتركة لافتة؛ تقتبس كلها مرتبطة باعتبار أن النساء فى الإسلام من المؤكد أنهن لا يستثنين من مهمة ممارسة الصدقة". وتشترك أيضا فى سمة نصية مشتركة؛ "تخاطب النساء بفعل الأمر **تصدقن!**"، يليه فى معظم الحالات "العبارة التحذيرية: 'لأننى رأيت (فى حلمى) أنكن معظم أهل النار". والاستثناء الأكبر لهذه القاعدة:

يعطى القصة انحرافا تاما مضاداً لهذا التهديد: بعد الأمر "تصدقن"، أسرعت النساء بالاستجابة، ملقيات بأقراطهن وزينتهن وجواهرهن الأخرى على ثوب فُرِد على الأرض لهذا الغرض، **وبهذا يكن أكثر كرما من أى شخص آخر** [التأكيد للمؤلف].

وفى رأى جونبول أن هذه النسخة "تشكل هجمة مضادة، يبدو أنها مقصودة باعتبارها ترياقا ضد كل الأقوال الشائعة التى تحط من شأن النساء فى تلك الأيام(١٣٨). يستنتج:

يمكن رؤية جامعى الأحاديث فى الفترة الأولى من الإسلام على أنهم يقدمون فعليا كل ما جمعوا فى قضية شرعية أو خلقية معينة، بشرط تقديم **أسانيد**– سواء كانت حكايات صادقة عن نقل حديث عبر التاريخ، أو "تمت معالجتها" بدرجة ما– تلبى معاييرهم الشخصية. إذا كان الوضع كما أصوره هنا مرفوضًا، يبقى السؤال المنطقى، عن السبب الذى جعلهم لا يتخلصون من الكثير من التناقض الذى تقع فيه مجموعاتهم، دون إجابة. من الصعب تحديد موقفهم فى قضايا معينة. على العموم يخرج المرء بانطباع بأنهم جمعوا فقط بقدر ما وجدوا بدل أن يحاولوا تحقيق نوع من الانسجام الشرعى والخلقى والأدبى، بالتخلص من المادة التى تتعارض صراحة مع مادة أخرى(١٣٩).

إن استخدام دنيس للمصادر التاريخية لا يقل فى عدم التمحيص عن استخدامها **للحديث**. بالإضافة إلى الميل لصياغة تصريحات مبهمة أمام الحكايات المختلفة، والمتضاربة غالبا، يوجد غياب ملحوظ للمقارنة، وإهمال تام للسياق. تقدم دنيس مقارنة لتدعم حجتها بأنه نتيجة لتصرف عائشة استبعدت كل النساء من السياسة: زبيدة التى رفضت، بعد قتل ابنها، الخليفة الأمين "أن تخرج وتطلب بثأر كما خرجت عائشة تطلب بدم عثمان، رفضها للإرث السياسى لعائشة قريب من إعادة صياغة حديث أم سلمة" حين تسأل: "ما للنساء وطلب الثأر ومنازلة الأبطال؟" ثم "أمرت بثياب فسودت"(١٤٠).

وتكشف نظرة أدق إلى هذه الحكاية أن هذا ليس ما يقوله المسعودى:

ولما قتل محمد [الأمين] دخل إلى زبيدة أحد خدمها، فقالوا لها: ما يجلسك، وقد قتل أمير المؤمنين محمد! فقالت: ويلك! وما أصنع؟ فقال: تخرجين فتطلبين بثأره كما خرجت عائشة تطلب بدم عثمان، فقالت: اخسأ، لا أُم لك، ما للنساء وطلب الثأر ومنازلة الأبطال؟ ثم أمرت بثيابها فسودت، ولبست مسحا من شعر، ودعت بدواة وقرطاس، وكتبت إلى المأمون:

لخير إمام قام من خير عنصر وأفضل راق فوق أعواد منبر

.... [٨ أبيات فى المسعودى–المترجم]

فلما قرأ المأمون شعرها بكى، ثم قال: اللهم أقول كما قال أمير المؤمنين على بن أبى طالب كرم الله وجهه لما بلغه قتل عثمان: والله ما قتلت، ولا أمرت، ولا رضيت (عن قتله)(١٤١).

إذا قورنت زبيدة بعائشة فقد قورن المأمون بعلى، قضية الحكاية ليست رفض زبيدة (أو "إقصاءها عن") السياسة، لكن إدراكها لمطالبة المأمون بالخلافة، كما تعلن فى قصيدتها(١٤٢)، ورفضها إطالة حرب أهلية مدمرة (تسمى أيضا **الفتنة** الرابعة). وقرارها ليس مؤسسا على النوع لكنه خلقي. بالإضافة إلى ذلك، فى حكاية المسعودى يقدم عصر خلافة الأمين بمصطلحات سلبية من البداية (رؤيا زبيدة أيام حملت بالأمين وعند مولده وبعده)(١٤٣)، بينما يتم تناول زبيدة بشكل إيجابى. بالإضافة إلى ذلك قد لا يفوت قراء الحكاية السابقة الأصداء الساخرة بينها وبين الحكاية السابقة، التى تقول إن الخليفة حين حاصرته جيوش المأمون "دخلت عليه أم جعفر [زبيدة] باكية، فقال لها: مه، إنه ليس بجزع النساء وهلعهن عقدت التيجان، وللخلافة سياسة لا تسعها صدور المراضع، وراءك وراءك"(١٤٤). على ضوء ملاحظات سابقة عن الأمين، وبعد أوصاف كثيرة لضعفه ورعونته، وحلول الدمار ببغداد أثناء الحصار، ومقتل الخليفة، بهذه الخلاصة لقصة زبيدة تكون السخرية فى ردها على خادمها واضحة.

فى حكايتين أخريين على الأقل، يستدعى المسعودى "المبدأ" نفسه؛ "ينبغى ألا تتدخل النساء فى السياسة"، لتأثير مماثل. تتعلق إحداهما بالخيزران، جارية الخليفة المهدى (١٥٨هـ-١٦٩هـ/ ٧٧٥م-٧٨٥م) ثم زوجته، وأم الخليفين الهادى وهارون الرشيد. ذات يوم كانت الخيزران فى قصرها، وعندها أمهات أولاد الخلفاء وغيرهن من بنات بنى هاشم (أعضاء "الأسرة العباسية")، وكانت من بينهن زينب بنت سليمان بن على، وكان أبوها حفيد العباس عم النبى (ومن ثم كانت أعلاهن مرتبة، وكان المهدى يسميها "عماد دارنا"). وكان المهدى قد تقدم إلى الخيزران بأن تلزم زينب وقال لها: اقتبسى من آدابها وخذى من أخلاقها، ودخل خادم لها فقال: بالباب امرأة ذات حسن

وجمال فى أطمار رثة، تأبى أن تخبر باسمها وشأنها غيركن وتروم الدخول عليكن. فقالت الخيزران للخادم: ائذن لها. وتبين أنها مزنة، أرملة آخر الخلفاء الأمويين، مروان بن محمد (مروان الثانى) (١٢٧-١٣٢هـ/ ٧٤٤-٧٥٠م). وقد ساءت بها الحال، جاءت لتكون فى حماية الخيزران. فاغرورقت عينا الخيزران، لكن زينب نظرت إلى مزنة وقالت:

"لا خفف الله عنك يا مزنة، أتذكرين وقد دخلت عليك بحرًان فكلمتك فى جثة إبراهيم الإمام، فانتهرتنى وأمرت بإخراجى وقلت: ما للنساء والدخول على الرجال فى آرائهم".

وكان الإمام إبراهيم بن محمد بن على رأس الأسرة العباسية، ابن ابن عم مزنة ووالد زوج زينب. قاد الثورة التى أطاحت فى النهاية بمروان، الذى سجنه فى حرًان حيث مات فى ١٣٢/ ٧٤٩ . وكان مروان أكرم من مزنة وأعاد جسد إبراهيم إلى زينب.

ردت مزنة:

والله ما نظن هذه الحالة أدتنى إلى ما ترينه إلا بالفعال التى كانت منى، وكأنك استحسنته فحرضت الخيزران على فعل مثله، إنما كان يجب عليك أن تحضيها على فعل الخير وترك المقابلة بالشر، لتحرز بذلك نعيمها وتصون بها دينها[١٤٥].

وقد تأثرت الخيزران بكلمات مزنة، أخذتها سرًا تحت جناحها، وحظيت باستحسان تام من المهدى، بينما انتقدت زينب بحدة لتصرفها غير الكريم. ليست قضية هذه القصة، مثل القصة السابقة، إن على النساء ألا يتدخلن فى شئون الرجال. لجوء زينب إلى "مبدأ" عدم التدخل يعرض فى سياقه: مناشدة بالمسئولية الخلقية، وبهذا الشكل تضع القصة المبدأ نفسه موضع شك[١٤٦].

يتناول المثال الثانى الذى يقدمه المسعودى تاريخًا أحدث. فى (٢٨٦هـ/ ٨٩٩م) فرض الخليفة المعتضد حصارًا على آمد حيث لاذ الثائر محمد بن أحمد بن عيسى بن الشيخ عبد الرزاق. أرسل الخليفة شعلة بن شهاب اليشكرى لأخذ الحجة عليه.

استقبلت أم الشريف، عمة الثائر، ابن شهاب، فسألته: كيف خلفت أمير المؤمنين؟ امتدح ابن شهاب نبل الخليفة وعدله وإيمانه، وافقت أم الشريف على هذا الإطراء، وأضافت إليه، ثم سألت: وكيف رأيت صاحبنا؟ تعنى ابن أخيها محمد بن أحمد. فقال ابن شهاب: رأيْتُ غلامًا حدثًا معجبًا قد استحوذ عليه السفهاء فاستمد بآرائهم وأنصت لأقوالهم فحل به الخراب. فكتبتْ أمُّ الشريف إلى ابن أخيها، فى محاولة لإصلاح الأذى الذى لحق به نتيجة هؤلاء "المستشارين"، رسالة تحضه فيها على إقرار السلام مع الخليفة. يواصل ابن شهاب:

فأخذت الكتاب وسرت به إلى محمد بن أحمد، فلما نظر فيه رمى به إلى، ثم قال: يا أخا يشكر، لا بآراء النساء تساس الدول، ولا بعقولهن يساس الملك، ارجع إلى صاحبك!

وهذا ما فعله ابن شهاب، وعرضْتُ على الخليفة كتاب أم الشريف فأعجبه شعرها وعقلها. وفى النهاية لما فتح المعتضد آمد، يرجع الفضل إلى شفاعة أم الشريف والتقدير الذى حظيت به من الخليفة فشفع فى كثير من أهلها- ومن بينهم ابن أخيها- "ممن عظم جرمه [يقول ابن شهاب] واستحق العقوبة عليه"(١٤٧).

توضح هذه الأمثلة المشاكل الناجمة عن قراءة مبسطة لنصوص تاريخية أو لأى نصوص أخرى. أولا، قد نلاحظ أن الأحداث الثلاثة كلها أدبية جدًا: مشيدة بإحكام ومقدمة بشكل درامى، مع استخدام حى للخطاب المباشر، واستخدام الشعر فى الأحداث المرتبطة بزبيدة وأم الشريف. وكما أوضح ستيفان ليدر، هذه التقنيات الأدبية هى بالضبط تقنيات البنية السردية للخبر أو "التقرير"، الوحدة النصية الأساسية فى النثر العربى فى القرون الوسطى(١٤٨). وعن الخطاب المباشر فى الخبر يقول ليدر: "تميل الشخصيات إلى التعبير بكلماتها الخاصة. لا يشرح الراوى ولا يتدخل، ولا يشير إلى أنه المبتكر العالِم للرواية"(١٤٩). ومع ذلك قد لا أتفق مع رأيه بأن هذا "الإخفاء للتأليف" كان مقصودًا ليساهم "فى عملية تشكيل إجماع على حديث مقبول"، ولا رأيه بأن "غياب المؤلف يميز غياب الإدراك والمنطق الفردى بؤرةً للتواصل الأدبى"(١٥٠). مع

كاتب بارع مثل المسعودى- وربما أيضًا مع كاتب يبدو متعدد الاهتمامات مثل الطبرى- قد يعتبر غياب تعليق المؤلف دعوة متعمدة للتفسير، بينما انتقائية المؤلف قد توجه هذا التفسير ببراعة.

ثانيًا، تدور النقطة الدرامية العليا فى الأحداث الثلاثة حول فعل "سياسى" لامرأة؛ لكن موضع التساؤل ليس إن كان ينبغى للمرأة أن "تساهم" أو لا تساهم "فى السياسة" (من المسلم به بوضوح أنهن يساهمن وسوف يساهمن)، لكنها المسئوليات السياسية والخلقية **لكل** الأفراد فى مراكز التأثير والسلطة. لاحظ أيضا أن الحكايات الثلاث كلها تحدث على خلفية صراع أهلى فى المجتمع الإسلامى، من المؤكد أنها **الفتنة** الكبرى.

الفرضية التى تؤسس لمثل هذه القراءات مثل قراءة دنيس أن النصوص شفافة، وتخلو من التعقيد والإبهام، ويمكن أن تؤخذ خارج سياقها بشكل صحيح، والنساء موضوعها الأساسى. وتظهر قضية الشفافية أيضا فى بمسائل لغوية أكثر دقة، لبعض الوقت مؤلفاتنا لسن قارئات دقيقات (أو مميزات) للنصوص، ويميز الانشغال باللغة كتاب فدوى وبقدر أقل كتاب دنيس.

تتناول فدوى بإسهاب "الموقف المعادى للنساء ممثلا بكلمة كيد" التى "يربط مجالها الدلالى الجسد الأنثوى النجس بمفاهيم الخداع، أو مفاهيم الحيلة بتصورها السلبى. التعبير القرآنى إن **كيدهن عظيم**، مع استخدام صيغة جمع المؤنث (يقتبسه الأخوان فى **"ألف ليلة وليلة"** حين يكتشفان أن السيدة فى الصندوق الزجاجى احتالت عليهما)، "ينقل عملية إغواء قامت بها امرأة واحدة [زوجة حاكم مصر] ويستغلها ليمرر حكما على مجموع جنس النساء"[١٥١]. حقول الدلالة العربية شبيهة إلى حد ما بحقول الألغام، وهذا الحقل ليس استثناء. لبعض الوقت تستخدم كيد للنساء فقط بمعنى "الحيض"[١٥٢]، وتعنى أكثر، بشكل أكثر عمومية وأقل ارتباطا بالنوع، "قىء". وتأتى أيضا فى موضع آخر من السورة نفسها بمعنى "خطة" أو "حيلة"، منسوبة لله، على سبيل المثال، القرآن، سورة يوسف، الآية ٧٦، **كذلك كدنا ليوسف**. وهكذا تثبت السورة نفسها المعانى المختلفة للجذر **كيد**[١٥٣].

لكن بالنسبة لفدوى تصنف قصة يوسف ضمن "السلوك الخطأ أو العدوانى للمرأة"، "حيث تكفى صيغة 'إن كيدكن عظيم'، وأشكالها المختلفة لترميز ما يعتبر الأوجه السلبية المنتشرة للنشاط الجنسى للمرأة". ومثل هذا التفسير للموضوع فى استخدام ابن البتنونى للتعبير لازمةً منظِّمة فى كتابه **"مكايد النسوان"** تسبقه دائما صيغة **نعوذ بالله**. فى التعبير الأخير، باستخدام ابن البتنونى ضمير الجمع المتكلم (الذى ليس له "ضرورة نحوية")، "يضم متحدثين آخرين، ومن الطبيعى أن يكونوا ذكوراً لأن هذا العياذ بالله من كيد الأنثى"[١٥٤]. ولا يلاحظ أن التعبير يمثل صيغة يستخدمها المتحدثون ذكوراً وإناثاً فى الحياة اليومية، ولا يوضع فى الاعتبار احتمال أن وضع ابن البتنونى للقصص و"التحذيرات" متجاورة قد يستدعى مسألة المفهوم الكامل لـ"خدع النساء".

وفيما يتعلق بسورة يوسف بشكل خاص، ينبغى أن نلاحظ التباين بين المعالجات التأويلية التى تؤكد "طبيعة [زليخة] باعتبارها رمزاً لطبيعة النساء كلهن، الطبيعة العدوانية غير المستقرة والخطيرة جنسيا"، ومعالجات الروايات الشعبية والقصص، إلخ[١٥٥]. وربما ينبغى أن نقرأ فى السياق الأخير معالجة ابن البتنونى لقصة يوسف. إننا مضطرون إلى أن نثق فى تلخيص فدوى لكتابه "مكايد النسوان"، حيث إن مخطوطة القاهرة لم تنشر. ومع ذلك قد نشك فى قراءتها لحكايته عن لقاء زليخة ويوسف مرة أخرى، ويختمها يوسف بإعادة تمثيل مشهد الإغواء فى القرآن، فى ليلة عرسهما، ترفض زليخة مبادرات يوسف.

- يمسك بقميصها، تحاول الإفلات منه، فيتمزق قميصها. يظهر سيدنا جبريل ويقول ليوسف: "تمزيق قميص بتمزيق قميص وهروب بهروب". لا يمكن استعادة المودة إلا بتعويذة الإثم الأصلى الذى اقترفته زليخة[١٥٦].

قد يتساءل المرء عما إذا كان لا ينبغى التخلص من شبق زليخة، بل التخلص من اعتزاز يوسف بعفته؟ طبقا للطبرى: كان حبس يوسف [بعد أن جرحت نساء مصر أنفسهن بالسكاكين حين أذهلهن جماله] فترة تكفير. وكان أيضا إجراء اجتماعيا

ضروريا، لأن يوسف الجميل صار **فتنة** ("مصدر اضطراب اجتماعى")، ومن ثم يجب حبسه وإخفاؤه لحماية الأعمال السلسة فى المجتمع[١٥٧].

لكن الكلمة الأكثر شحنا من بينها كلها كلمة **فتنة**، تستهل فدوى مناقشتها لهذه الكلمة بفقرة من "**حى بن يقظان**" لابن سينا تتحدث عن "ملكة جميلة تقوم على مملكة أهلها مبرءون من الهموم. ويبدو دورها حميداً. لكن هذه المخلوقة المثيرة تظهر أيضا غاوية لحاكم مملكة يحب سكانها القتل والفتك" (ومن الواضح أنه ليس اختيارا أن يبدو هذا الأمر جيدا). وتواصل: "والكلمة العربية المستخدمة للتعبير عن الإغواء معبرة حقا. '**فُتِن بها**' فى صيغة المبنى للمجهول. المرأة فاعل والرجل مفعول به. والأهم أن هذا الفعل هو أيضا جذر كلمة "**فتنة**"، وتمثل مفهومًا أساسيًا يحظى بازدراء يضعه بجوار '**الكيد**' (إن لم يتفوق عليه) فى تحديد المخاطر التى تستدعيها المرأة، وخاصة جسد المرأة، فى العقلية العربية الإسلامية فى العصور الوسطى"[١٥٨]. لكن "الملكة الجميلة" فى القصة المجازية لابن سينا كوكب الزهرة، والملك كوكب المريخ و"مملكتيهما" مجالاهما الخاصان. حين فتنت الزهرة المريخ ("**قد فُتِن بالملكة الحسناء**")[١٥٩]، أى حين يتوافقان، ينتج انسجام كونى، لا تنافر[١٦٠]. ليس هناك مضمون سلبى- اعتُبِر التوافق ميمونا- لكن التوق لإثبات كراهية أصيلة للنساء ليس فقط فى الإسلام بل وفى لغاته، يؤدى إلى تجاهل السياق لصالح المُجادِل.

تستمد فدوى ودنيس الحجج عن مضامين كراهية النساء فى كلمة **فتنة** من فاطمة المرنيسى[١٦١]. القضية التى لم تثرها فدوى، بشكل لافت، هى أن الكلمات المؤنثة نحويا مثل **دنيا** و**نَفْس** (وبالطبع، **فتنة**)، قدمت ركائز ملائمة ترتكز عليها العظات أو القصائد التى تنصح النفس أو تلومها، والعالم المادى... إلخ.

لاشك فى أن المسلمين، مثل المجتمعات الأخرى، اعتبروا النشاط الجنسى المنفلت مدمرا اجتماعيا وسعوا لتنظيمه.

لم يخل وجه من أوجه الحياة فى المجتمعات الإسلامية فى القرون الوسطى من اهتمام بالجنس. رسمت الحدود بين الذكر والأنثى بصرامة وطمرت بعمق فى

الرؤى العامة والبِنَى الاجتماعية. وكان أبرز تعبير عن هذه الحدود، الفصل الاجتماعى بين الرجال والنساء، مجرد توضيح ملموس جدا لمفهوم تضاد الذكر والأنثى، واعتماد المجتمع الإنسانى المنظم على الحدود التى رسمها الله(١٦٢).

لا ينبغى المغالاة فى التأكيد على مفهوم "التضاد"، على عكس التمييز بين الإنسان والرب، اللذين ينتميان إلى فئتين متعارضتين، ينطوى الذكر والأنثى فى فئة واحدة؛ فئة "البشر". فى المضامين الاجتماعية الأوسع **للفتنة**، تلاحظ بولا ساندرز: "رغم إن الخطورة [خطورة **الفتنة**] وضعت بين النساء، لم تمثل كينونتهن الخلل، لكن مثلته احتمالات علاقاتهن المحرمة مع الرجال" الذين "اعتبروا عرضة للإغواء والمؤثرين"(١٦٣). كان النشاط الجنسى للذكور (وخاصة من يقعون أسفل الهرم الاجتماعى) منضبط بصرامة مثل النشاط الجنسى للإناث وربما أكثر، حيث إن الرجال أكثر عرضة للهجوم فى حالة التباين "بين صورتهم العامة بوصفهم أشخاصا مهيمنين ودورهم الخاص بوصفهم خاضعين جنسيا"(١٦٤)، ويطبق هذا التنظيم على العلاقات الجنسية المثلية أيضا. وكانت هذه القيود تحفزها كراهية النساء أو الخوف منهن أقل مما تحفزها مثل الدولة المدنية المنظمة جيداً والمؤسسة على إدراك تدرج هرمى طبيعى يشمل كل أعضائها، ذكوراً وإناثاً، وتحفِّزها أيضاً اعتبارات عملية مرتبطة بالأفكار حول المنزلة والسمعة والشرف.

يتجاوز استكشاف هذه القضايا مجال هذا المقال، وهدفه الأساسى الإشارة إلى الأخطار المتأصلة فى معالجة النصوص- وليس فقط النصوص الأدبية المعقدة مثل الأدب أو التاريخ، لكن أيضا النصوص الدينية التى تبدو معيارية ومباشرة- باعتبارها انعكاسات للواقع الاجتماعى أو المواقف الأيديولوجية. ما تكشفه النصوص نفسها ليس رواية أحادية الصوت لكراهية النساء فى الإسلام، يكررها عبر العصور "الكتاب المسلمين الذكور"، وأقل من هذا بكثير "هروب من الأنثى" يوجه "خطاباً عربياً إسلامياً" مفترضاً يهتم فقط بسياسات النوع. ما تكشفه تلك النصوص التى استشهدت بها مُؤلفاتُنا ونصوص أخرى كثيرة تجاهلْنَها تعدد الحقائق التجريبية للنساء وأنماط التمثيل النصى لهن. تَحَوُّلُ أهميةُ النساء بوصفهن مصدراً للحديث وناقلات له، على

سبيل المثال، دون صمت أصوات النساء، وفى الحكايات **الأدبية**، تسمع أصوات النساء كما تسمع أصوات الرجال فى سياقات كثيرة متنوعة لا ترتبط بالنوع أو "النشاط الجنسى" بالمعنى المختزل. انطلاقات شعر الحب، الاحتفاء بالحب والانغماس فى الشهوات فى القصص الفارسية (على سبيل المثال)، يشهد على الحنين المتبادل وعلى بهجة التحقق. ومن اللافت ندرة تناول مُؤلِّفاتنا لقضية الحب، وهذه الندرة لافتة أكثر، نظرًا لغزارة الكتابة فى الموضوع بالعربية وبلغات أخرى أيضًا، وبروز الحب بوصفه ظاهرة ثقافية اجتماعية مرتبطة بالنبل والسلوك الرفيع[١٦٥].

هل نستأصل هذه الأصوات من الرواية، بفرضية أن النصوص كتبها رجال، ومن ثم فهى تعبير عن خيالات الذكور؟ وهل لنا أن نفترض أكثر أن "الكتاب المسلمين الذكور" كانوا مجردين من الخيال أو الحنكة؛ محرومين من الدعابة أو السخرية أو حس الالتباس؛ لم تكن لديهم برامج سياسية أو خلقية أو أهواء تتجاوز الكراهية البسيطة للنساء، وربما لم تكن لهن علاقة بالنساء، أو "بالمرأة"؟ لم يكن هناك كارهون للنساء فى المجتمعات الإسلامية فى القرون الوسطى، أكثر مما كان فى مجتمعاتنا (ويرى "الهروب من الأنثى" بقدر هائل فى الكثير من الأدبيات المعاصرة). لكن لإحلال "إيديولوجيا" متسقة للنوع محل ما قد نسميه "مثالا"، أو نماذج مثالية متعددة، للنوع- ربما يؤثر على الواقع ويعكسه وربما لا- يعنى تجريد المسلمين والمسلمات أيضًا فى القرون الوسطى- سواء كانوا كيانات "حقيقية" أو أدبية- من أى ادعاء بالتميز.

تخصص دنيس مساحة للعصر الحديث أقل بكثير مما تخصص ليلى وفدوى، ومع ذلك، يرد ضمنيا فى حججها أن جذور المشاكل الحديثة التى تواجه المرأة تكمن فى القرون الوسطى، وخاصة فى التمثيل المتضارب لعائشة، من ناحية، بوصفها نموذجًا لتقوى الأنثى، ومن الناحية الأخرى، بوصفها مثالا للنتائج الوخيمة لتورط النساء فى السياسة. الهدف الحقيقى للمؤلفات الثلاث ليس استكشاف حيوات المسلمات فى القرون الوسطى أو طرق التعبير عنهن فى نصوص القرون الوسطى، لكنه توضيح أن "الإسلام" يضمر موقفًا سلبيًا عميقًا تجاه النساء، وأن جذور المشاكل الحديثة تكمن فى ماضى الإسلام. ولتحقيق هذا الهدف، يُختزَل التراث الثقافى الأدبى كله إلى قاسم

مشترك أدنى؛ هاجس مفترض بالنساء يوجه كل إشارة إلى المرأة، أو النساء، فى أى نص (من تأليف ذكر): إذا ذكرت امرأة، **ينبغى** توريط "المرأة" – كل النساء – **وينبغى** أن يكون تصريح المؤلف محددًا ومنحازًا. وهكذا، على سبيل المثال، فى حكايات الفتنة الأولى، لا يمكن أن يكون الصراع الأهلى القضية الحقيقية، وينبغى تطبيق كل ما يقال عن عائشة على كل النساء، عبر كل الأزمان. وقد نسأل، لمن الهاجس؟

تحجب دراسات من قبيل الدراسات الثلاث التى ناقشناها هنا موضوعها المزعوم وراء حجب من تحيز مؤلفيها وتصوراتهم المسبقة، وتديم أنماط الإسلام، المؤسسة على فرضيات ثقافية غربية حديثة. وإذا أردنا إصلاح هذا الوضع، نحتاج إلى مقاربة جديدة للنصوص، لنرى ما قد تقوله حقًا لا أن نقرأ فيها ما نتوقع أو نتمنى أن نجده. ينبغى للخطوة الأولى فى هذا الاتجاه نبذ "الانحياز المثالى" الذى حذرت منه كدى Keddie، ونفتح أذهاننا بدلا من ذلك لتعدد الأصوات التى توجه الأدبيات الإسلامية فى القرون الوسطى وتتحدث عن مواقف وأوضاع معقدة. الخطوة الثانية، التوقف عن تفضيل فئة معينة من النصوص بوصفها تدخر فى ذاتها تعريفات معيارية "للأنثى" (أو بالنسبة لهذه المسألة "للذكر")، ونقوم بفحص مصادر أخرى لم تستغل إلى حد بعيد[١٦٦]؛ ونحجم عن قراءة الأعمال الأدبية المعقدة وكأنها مجرد منشورات دعائية. وينبغى أيضا التخلى عن المقاربة المبتذلة "النساء فى..". المثلة فى دراسات كثيرة جدا، وهى سردية ووصفية وليست تحليلية وتبدأ عادة بالقرآن والحديث ثم تنتقل عبر التقسيم التاريخى المعتاد بتصوراتها المسبقة الملازمة لصالح مقاربة تحليلية أكثر تتجه إلى نصوص خاصة[١٦٧]. وفى دراستها ينبغى أن نضع فى الاعتبار عوامل من قبيل الهدف من التأليف، الرعاة والجمهور، ومسائل الجنس الأدبى والشكل والأسلوب، ومسائل العلاقات بالمصادر... إلخ. وقبل كل شىء، ينبغى إدراك السياقات النصية ودقائق اللغة، وتبنى منهج مقارن يوضح أوجه التشابه والاختلاف مع التقاليد الأدبية والثقافية الأخرى.

ومن الصحيح أن الصعوبات التى نواجهها تزداد تعقيدا بالطبيعة "التقليدية" للمصادر نفسها "التى تختفى فيها إلى حد بعيد الاختلافات المهمة عبر المكان والزمان

بالالتـزام بالأشكال التـراثيـة"[١٦٨]. لكن بمجـرد إدراك ذلك، نتـمكن مـن إدراك هذه الاختلافات بشكل أوضح. وينبغى أن نمد المنهج المقارن ليستفيد من الرؤى المقدمة فى دراسات فى تخصصات أخرى يبدو أنها لم تحظ إلا باهتمام ضئيل، إن حظيت، من قبل المؤلفين الذين يكتبون عن أشكال التعبير عن المسلمات، لأن الإسلام على ما يفترض "آخر" إلى حد بعيد، رغم أن هذا لا يمنع هؤلاء المؤلفين من تطبيق آراء نقاد الأنثوية الغربيين فى العصر الحديث (تستشهد فدوى، على سبيل المثال، بشخصيات مثل لوس إريجرى **Irigaray** وتوريل موى **Moi** وإيف سيدجويك **Sedgeick**، وأخريات). لا أعرف عملا عن أشكال التعبير عن المسلمات، سواء فى المصادر المبكرة أو فى التأريخ التالى، يمكن أن يقارن بالمجلد الذى حررته ستوارد **Stuard** (١٩٨٧) عن أوروبا فى القرون الوسطى، أو بومروى **Pomeroy** (١٩٩٤)[١٦٩]. عن العصور الكلاسيكية القديمة، وقد أثارت كل منهما قضايا منهجية مهمة لم تقدمها مؤلفاتنا[١٧٠]. استنتاج بومروى، الذى يتناقض بشكل لافت مع استنتاج مؤلفاتنا، إن "الجدل ضد الرجال" أو "الرأى المؤسس على مبادئ حديثة" ليس هدفًا علميًا صحيحًا فى دراسة أشكال التعبير عن النساء[١٧١].

الهوامش

(1) Waines (1982), p. 643.

(2) Keddie (1979), p. 225.

(3) Keddie (1979), p. 227.

(4) Keddie (1979), pp. 227-8.

(5) Ahmed (1992), pp. 95, 3.

(٦) Ahmed (1992), p. 64. عن نقد هذا الوضع، انظر: Fadel (1997)، وخاصة ص ١٨٥-٦.

(٧) Ahmed (1992), pp. 66-7. وانظر أيضـا: Ahmed (1991), p. 58: "كـان الزواج البطريركى وسيادة الذكر المكونين الأساسيين لمؤسسة الزواج كما أسسها النبى فى المجتمع الإسلامى الأول، لكن يبقى أن الإسلام بشر بمساواة خلقية بوصفها جزءًا جوهريا من رسالته الروحية الأوسع" (التأكيد مضاف). لمناقشة عن هذه المؤسسة "الإسلامية" فى مجتمعات البحر المتوسط، مبكرة ومعاصرة، انظر: Keddie (1991). وعن "البطريركية" الإسلامية فى السياق الأكبر لمجتمعات سيادة الذكر فى الشرق الأوسط وأفريقيا، انظر: Kandiyoti (1991).

(٨) Ahmed (1992), pp. 80, 81-2, 86, 87. بدأ فتح العرب للإمبراطورية الفارسية مع هزيمة يزدجرد الثالث فى موقعة القادسية سنة ١٦/ ٦٣٦ تقريبا.

(٩) Ahmed (1992), p.79. الزواج، مع ذلك، قضية أساسية بالنسبة لليلى أحمد، التى تقول: "أثناء الانتقال من البيئة الإسلامية الأولى إلى المجتمع العباسى تغيرت المواقف تجاه النساء والزواج بشكل شامل فيما يتعلق بكل شىء من قبول الزواج من غير الأبكار، من قبيل الأرامل والمطلقات- مباريات بشعة ومخزية- إلى توقعات مشروعة للنساء فى الزواج" (١٩٩٢، ص ٧٥، وانظر أيضا: ص ٧٥-٧٨). وتبرهن، ص ٩٥، ٩٨، على أن "حركات الانشقاق السياسى والدينى" تبنت رؤى مختلفة عن النساء وعلاقات النوع والزواج، وأن المتصوفة بشكل خاص منحوا النساء استقلالية مكنتهن من "مقاومة الإلزام التقليدى للزواج والعيش تحت سلطة الذكر". لمناقشة وضع النساء فى التصوف، انظر: Elias (1988).

(10) Ahmed (1992), pp. 68-9.

(11) Ahmed (1992), p. 87.

(١٢) شكل مالك بن أنس (توفى فى المدينة ١٧٩/٧٩٥) نظاما تشريعيا jurisprudence يتأسس على مثال example النبى وممارسة المدينة. قارن استخدام المصادر القضائية فى Shatzmiller (1994), chapter 7: "Women's Labour".

(13) Ahmed (1992), pp. 116-21.

(١٤) انظر: Berkey (1995).

(١٥) اشتق هودجسون Hodgson (1974) هذا المصطلح على غرار "العالم المسيحى "Christendom للإشارة إلى منطقة جغرافية وثقافتها السائدة.

(١٦) Malti-Douglas (1991), p. 4. عن هذا الكتاب، انظر أيضا: Meisami (1995) [قمت بترجمة كتاب "جسد المرأة، كلمة المرأة" إلى العربية، المجلس الأعلى للثقافة-المترجم].

(17) Malti-Douglas (1991), p. 10.

(١٨) ابن البتنونى شخصية مبهمة، لكن فدوى توضح (١٩٩١)، ص ٥٤، أن وجوده فى عدد من المخطوطات يؤكد شهرة أعماله.

(١٩) "لوحظ أنه تقريبا باستثناء 'ألف ليلة وليلة' لم يطبع ويترجم كتاب من التراث الأدبى الإسلامى الكلاسيكى بقدر كتاب ابن طفيل 'حى بن يقظان'"، Conrad (1996), p. 267؛ لكن عن انتشاره المحتمل فى حياة مؤلفه، انظر: النص حتى هامش ١٢٣ فيما يلى. عن ابن طفيل، الطبيب والفيلسوف الأندلسى (ت: ٥٨١/ ١١٨٥) وملخص للحكاية، انظر: Goichon (1971), p. 334. وتناقشه فدوى مرة أخرى فى Conrad (1996), chapter 4: "Flight from the Female Body: Ibn Tufayl's Male Utopia".

(٢٠) Malti-Douglas (1991), pp. 4-5. لا تأتى فدوى إلا قليلا على ذكر الجمهور أو القراء، لكن يبدو أنها تفترض أنهم كانوا بالأساس، مثل الكتاب، من الذكور؛ انظر، على سبيل المثال: ملاحظاتها عن ابن البتنونى، التى نتناولها فيما يلى. قارن Rosen (1988), p. 68 معلقا على عدم وجود أدب لليهوديات فى الأندلس فى القرون الوسطى: "عبر الرجال فقط عن آرائهم من خلال النصوص التى أنتجوها واستهلكوها.

(21) Malti-Douglas (1991), pp. 74-5.

(٢٢) Malti-Douglas (1991), p. 33. ويقترح Richter-Bernburg (1996), p. 109 أن نظام التنسك لحى "مقصود ليكبت نشاطه الجنسى حتى لو لم ينص على ذلك صراحة" - إنكار الدوافع الطبيعية التى هى "فى التراث الإسلامى لفسيولوجيا الأخلاط ..humoral physiology لا يمكن تصورها تقريبا well-nigh unthinkable".

(23) Malti-Douglas (1991), p. 33.

(٢٤) Malti-Douglas (1991), pp. 29-30. تأكيد فدوى (ص ٣٤-٣٥) على أن معظم النساء اللائى يصورن فى حكايات الأدب دون أسماء ومن ثم يجردن من "الشخصية" يستدعى فحصا أدق. لا يسمح ضيق المساحة بمثل هذا الجهد هنا؛ ومع ذلك قد نأخذ مثالا عشوائيا من فصلين فى ابن أبى طاهر طيفور (ت: ٢٨٠/ ٨٩٣)، "بلاغات النساء". يضم الأول "أخبار ذوات الرأى والجزالة" ٤٠ حكاية، فى ٢٣ منها تذكر أسماء الأبطال الذكور والإناث، وفى ٩ يذكر اسم الذكر ولا يذكر اسم الأنثى، وفى ٣ يذكر

اسم الأنثى ولا يذكر اسم الذكر، وفى ٤ لا تذكر أسماء الأبطال ذكورا وإناثا. وتوجد حالة بينية واحدة، حيث تذكر أسماء بعض الأبطال ولا تذكر أسماء آخرين. فى الثانى، وهو فصل أقصر بكثير، عن "المواجن" وحضور بديهتهن، توجد ١٤ حكاية. فى ٣ تذكر أسماء الأبطال الذكور والإناث؛ وفى ٥ تذكر أسماء الإناث فقط (تتضمن ٤ منها حُبّى، ويأتى ذكرها فيما يلى). وفى ٥ يذكر اسم الذكور فقط، وفى واحدة لا تذكر الأسماء ذكورا وإناثا. إنها مجرد عينة أصغر من أن نؤسس عليها نتائج، لكنها توحى بأن مسألة ذكر أسماء النساء أو عدم ذكرها تختلف طبقا للمصادر وهذه الجنس الأدبى خاصة بالغ الأهمية.

(25) Malti-Douglas (1991), p. 45.

(26) Malti-Douglas (1991), pp. 46-7.

(27) Malti-Douglas (1991), pp. 88-91.

(٢٨) يتضمن مصطلح العورة الأعضاء التناسلية للذكر والأنثى، التى يستمتع الجنسان بالبقاء عليها مستترة. عن مناقشات عن العورة فى هذا السياق الشرعى الأوسع للحجاب، انظر: Stowasser (1994), pp. 92-4 and Sanders (1991), pp. 82-5.

(29) Malti-Douglas (1991), pp. 89-90.

(٣٠) انظر: Richter-Bernburg (1998) (a) and (b), p. 244, Irwin (1998) (a) and (b) وعن البحار بزرك الذى ينسب إليه كتاب "عجائب الهند".

(31) Malti-Douglas (1991), p. 95.

(32) Malti-Douglas (1991), p. 50.

(٣٣) Malti-Douglas (1991), pp. 56, 106. يلخص Goichon (1971), pp. 331-2 "حى بن يقظان" لابن سينا، ويناقشه.

(34) Vadet (1969), p. 81.

(٣٥) يبرهن Malti-Douglas (1991), pp. 36-7 على رأى مضاد. انظر أيضا: Rowson (1991), pp. 61-2.

(36) Malti-Douglas (1991), pp. 109-10.

(٣٧) نتيجة المساحة لن أتناول هنا معالجات "تدخل" عائشة فى قضية من كان يؤم المصلين فى مرض موت النبى، مفسرة بأثر رجعى فيما يتعلق بمسألة خلافته. يشكك Abbot (1942), pp. 75-81 فى فرضية أن إمامة المصلين فى ذلك الوقت كان لها بالضرورة الأهمية السياسية التى نسبت إليها فيما بعد. كل الأحاديث المرتبطة بالموضوع لها فحوى سياسية حزبية، لا تظهر عائشة فقط لكن تظهر الزوجات الأخريات للنبى (حفصة أم سلمة) فى بعض النسخ.

(38) Spellberg (1994), pp. 6, 8.

(39) Spellberg (1994), pp. 8, 9.

(٤٠) عن تاريخ ظهور هذا المصطلح، انظر: Juynboll (1973). ويبرهن Donner (1998), pp. 185-8 على أنه كان في الأصل مصطلحا شيعيا، استولى عليه المؤرخون العباسيون السنة.

(41) Spellberg (1994), p. 102.

(٤٢) Spellberg (1994), p. 104. قارن، مع ذلك، Abbott (1942), p. 176.

(٤٣) Spellberg (1994), p. 106. يعلق سبيلبرج قائلا: "لا يوجد فى أى مصدر دليل على أن عائشة نفسها سعت إلى حكم الأمة الإسلامية" (ص ١٠٧)، لكنها تلاحظ فى موضع آخر أن "فى القرن الرابع/ العاشر يسجل الشيعة أن الطريقة الوحيدة التى ضُلِّلَتْ بها [عائشة] فى مهمتها السياسية كانت فى رغبتها فى أن تصبح خليفة" (ص ١٢٩). الكتاب هو "مروج الذهب" للمسعودى، والرأى ليس للمسعودى، لكن لمؤيد لعائشة لا يذكر اسمه، عبر عنه بعد هزيمتها، ورواه على مسئولية المدائنى (ت: منتصف القرن الثالث/ التاسع)، المسعودى، "مروج الذهب"، الجزء الثالث، ص ١٦٤٧.

(٤٤) Spellberg (1994), p. 109. تكرر دنيس التأكيد، ص ١٠٧–١٠٨، على نوع "شريكى" عائشة، طلحة ابن عبيد الله والزبير بن العوام (قتل الاثنان فى موقعة الجمل): وهكذا على سبيل المثال فى فقرة واحدة تسميهما "حليفيها الذكرين"، "شريكيها الذكرين" (هكذا) و"رفيقيها الذكرين". ترجع "ردود الأفعال المكتوبة على دور عائشة" إلى القرنين الثالث/ التاسع والرابع/ العاشر، وتنقسم إلى خمس "فئات لمواضيع" رئيسية: "الافتراء، والدعابة، والندم، وتوقعات الإدانة، والتعريف السلبى للأنوثة"، ص ١٠٩. وتضم قائمة المؤلفين تحت عنوان "الافتراء" ابن سعد (ت: ٢٣٠/ ٨٤٥)، وخليفة بن خياط (ت: ٢٤٠/ ٨٥٤)، والبلاذرى (ت: ٢٩٧/ ٨٩٢)، والطبرى (ت: ٣١٤/ ٩٢٣)، والكلينى (ت: ٣٢٩/ ٩٤٠–٩٤١؟)؛ ويأتى الاستشهاد خليطا من الأخبار والأحاديث. رغم الاختلافات فى هذه التعليقات، ترى كلها بوصفها شهادة لموقف "الإسلام" (سنيا أو شيعيا) من عائشة وبوصفها ترتبط لكل النساء.

(45) Spellberg (1994), p. 135.

(46) Spellberg (1994), pp. 135-6.

(٤٧) عصر ما قبل الإسلام.

(٤٨) ابن سعد، الطبقات، المجلد ٨، ص ٨١.

(٤٩) قارن، على سبيل المثال، ابن تيمية (ت: ٧٢٨/ ١٣٢٨)، "المنهاج"، المجلد ٢، ص ١٨٥؛ وانظر أيضا: Stowasser (1994), p. 116 عن ردود الأفعال المختلفة لزوجات النبى بالنسبة للأمر بالبقاء فى بيوتهن. تلاحظ Spellberg (1994), p. 136 إن من النادر أن يربط تفسير القرن الرابع/ العاشر الآية القرآنية بلوم عائشة، وإن ابن تيمية السنى، فى "دفاعه فى وقت متأخر من القرون الوسطى عن الإيمان مع مجادل شيعى يوحى أن استخدام هذه الآية لإدانة عائشة غير جائز ولا يمثل إلا استخداما انتقائيا للكلمة الإلهية".

(٥٠) Spellberg (1994), p. 118. الفقرة المشار إليها من "استشهاد الحسن"، المشهد ٩ من نصوص تعزية من القرن التاسع عشر نشرها مترجمة Lewis Pelly (1879), I, pp. 188-9 (المرجع فى Spellberg (1994), p. 213, n. 43 غير صحيح). الكلمات للحسين، يقولها بعد أن رفضت عائشة أن يدفن جسد أخيه الحسن فى قبر النبى. يحتل الموضوع صفحة ونصفا فى مجموعة من مجلدين، لا تتضمن إشارة أخرى لعائشة. من الصعب اعتبار أن كلمات الحسن تمثل آراء "الأمة الإسلامية" كلها. عن معالجة تأبينية للنساء الشيعيات فى التعزية، انظر: Humayuni (1979). انظر أيضا: Pinault (1998) عن النساء فى أدب التعبد الشيعى وفى شعر الرثاء المعاصر.

(٥١) Spellberg (1994), pp. 132-3 [الاقتباس الأول عن تاريخ اليعقوبى، والثانى عن تاريخ الطبرى- المترجم].

(٥٢) انظر: الهامش ٤٤.

(53) Spellberg (1994), p. 137.

(54) Spellberg (1994), pp. 137, 138-9.

(٥٥) لمناقشة عن العلاقة بين علم الحديث والتاريخ، انظر: Donner (1998)، وخاصة ص ٢٥٥-، ٢٨٥.

(56) Spellberg (1994), pp. 139.

(٥٧) صحيح البخارى، المجلد الخامس، إعداد وترجمة Khan (1979), p. 508.

(٥٨) كما لو كان صك النقود عن تسريحات الشعر (بتضمين العبث "الأنثوى") وليس عن الشرعية. وأنا أنقح هذا الفصل، كان من حظى أن أرى شريحة لإحدى عملات بوران، ترجع إلى العام الثالث من حكمها. تتكون "التسريحة المعقدة" من عدة ضفائر تتدلى تحت تاجها، وهو التاج المجنح لفراتهجنا (بهرام) ملك النصر الزرادشتى، وتظهر أيضا شرائط مرصعة على كتفى الحاكمة. هذه الأيقونة تؤكد شرعية الحاكمة. عن بوران وصك النقود، انظر: Rose (1998), pp. 143-5.

(59) Spellberg (1994), pp. 139-40.

(٦٠) الطبرى، التاريخ، I (ii), p. 1064.

(٦١) ابن الأثير، الكامل، المجلد الأول، ص ٤٩٩؛ الجرديزى، زين الأخبار، ص ٣٩.

(٦٢) توجد نسخة تختلف قليلا فى فصل البخارى عن الفتن (معظمها سياسى أو أخروى بطبيعته)، تنتمى لموضوع الفتنة السياسية. وتمثل النسخ الأخرى ما يسميه دونر "تاريخ" الأحاديث، التى كثيرا ما ساهمت أيضا فى قضاياها "المهجنة" الموحدة المرتبطة بأكثر من موضوع، انظر: Donner (1998), pp. 212-13. إنه حديث "وحيد" من مصدر واحد فقط: يمكن تتبع كل النسخ إلى أبى بركة نفيع بن الحارث بن كلدة الثقفى (وليس، كما خمن Abbott (1942), pp. 173-6، معتوق النبى نفيع بن مسروح). كان أبو بركة صحابيا يقطن البصرة، حيث مات فى ٥٢/ ٦٧٢ . ويبدو أن الحديث كان محدود الانتشار فى دوائر النساك فى البصرة، ثم فى بغداد، ويشمل ناقلوه الحسن البصرى (ت: ١١٠/ ٧٢٨) وهوذة بن خليفة بن عبد الله الثقفى، الملقب بالأصم، بغدادى توفى فى ٢١٦/ ٨٣١-٢ (البيانات عن "موسوعة الحديث الشريف").

(63) Spellberg (1994), p. 141.

(٦٤) نظام الملك، "سير الملوك"، ص ٢٤٣، ترجمة .Darke (1978), pp. 179-80 [كتاب سير الملوك مترجم إلى العربية- المترجم].

(٦٥) انظر: .Meisami (1999) (a), chapter 3: "Nizam al-Mulk and Iranian History"

(٦٦) أو تركن Terken وليس توركان Turkhan، كما تكتبها دنيس.

(٦٧) بينما ينتقد مؤرخو السلوجقيين سياسة توركان خاتون، وخاصة إصرارها على تنصيب ابنها الرضيع محمود على العرش، مما أدى إلى فترة طويلة من النزاع الأهلي، فإنهم لا يؤسسون انتقاداتهم على نوعها، لكن على سياستها؛ انظر مثلا: راوندى (أوائل القرن السابع/ الثالث عشر)، "راحة الصدور"، ص ١٣٤، ١٢٩-١٤٢؛ وانظر أيضا Lambton (1988), pp. 44-5, and Roded (1994), p. 118(حيث تعرف توركان خاتون بأنها "من سلالة أفراسياب، حاكم إيران"، وكانت فى الحقيقة أميرة من عائلة قورا خان، وترجع بنسبها إلى الحاكم التركى الأسطورى لطوران، أفراسياب).

(٦٨) نظام الملك، "سير الملوك"، ترجمة .Darke (1978), pp. 182-3

(69) Spellberg (1994), pp. 142-3.

(٧٠) نظام الملك، "سير الملوك"، ترجمة .Darke (1978), pp. 140-3, 143-4

(٧١) نظام الملك، "سير الملوك"، ترجمة .Darke (1978), pp. 149-56 تبدأ الحكاية كما يلى: "كانت هناك امرأة من أصل تركى، تعرف الكتابة والقراءة، وتعرف عدة لغات، وتتحدث بطلاقة. اعتادت التردد بانتظام على أمكنة خاصة في قصر، تتحدث وتمزح وتلهو معه، وتقرأ له الكتب والقصص الفارسية، كانت على وفاق تام معه" ("سير الملوك"، ص ١٥٠). بينما القصة مشكوك فى صحتها، من المهم أن الشخصيتين اللتين يدين لهما نظام الملك بالحصول عليها امرأتان. فى تاريخ تأليف "سيرة الملوك"، لم ينشر النصف الثانى منه إلا بعد موت نظام الملك وملك شاه، انظر: "سير الملوك"، ترجمة Darke .(1978), pp. xiv-xv

(٧٢) المؤرخ الفارسى بهقى (ت: ٤٧٠/ ١٠٧٧)، فى سياق استطراد طويل بشأن مصير عبد الله بن الزبير (ابن الزبير بن العوام، انظر: الهامش ٤٤) والشجاعة التى أظهرتها أمه، أسماء بنت أبى بكر، عندما علمت بموته، ينسب إلى الخليفة الأموى عبد الملك بن مروان (٦٥-٨٦/ ٦٨٥-٧٠٥) التصريح التالى: "الحمد لله عز وجل! لو كانت عائشة أم المؤمنين وأختها هذه رجلين، ما كانت هذه الخلافة لتصل إلى الأمويين! إنها الشجاعة الحقيقية والقدرة على التحمل!" تاريخ بهقى، ص ٢٤١. ويستشهد بهقى أيضا بالحديث عن مصير قوم ولوا أمرهم امرأة، المصدر السابق، ص ٤٨٥؛ يحدث هذا فى مديح السلطان إبراهيم الغزنوى المتوج حديثا (٤٥١-٤٩٢/ ١٠٥٩-١٠٩٩)، ويحدده محتواه العام. عن معالجة بهقى للنساء، انظر أيضا: .Meisami (1999) (b)

(73) Spellberg (1994), pp. 148-9.

(74) Ahmed (1992), p. 82.

(٧٥) قارن Rosen (1988), p. 68: "فى اليهودية والإسلام فى القرون الوسطى كانت الكتابة تعتبر مقدرة قاصرة على الذكور، ومن هنا المكان المركزى الذى يحتله إطراء الخط فى المدائح الموجهة للرجال. رُسِم القلم تساميا لرجولة الرجل وشجاعته وكثيرا ما يرتبط بسيفه... اعتُبِر القلم والقضيب أداتين ورمزين لخصوبة الذكر، وهكذا ارتبط التأليف والسلطة ارتباطا وثيقا. من يعترف به المجتمع مؤلفا (أى الذكر غير الأمى) هو أيضا الشخص الذى يفرض السلطة على من لا يكتبون".

(٧٦) هناك أدلة كثيرة على قصائد ورسائل... إلخ، كتبتها نساء بأيديهن؛ انظر مثلا: Kilpatrick (1981)؛ وانظر أيضا: .(1981) Lutfi (1981), Staffa (1987), Petry (1991) وكانت النساء اللائى لا يستطعن الكتابة يلجأن إلى كتاب لإعداد رسائل ووثائق شرعية وما شابه، انظر: Staffa (1987), pp. 74-5 (التى تقتبس ملاحظة S. D. Goitein بأننا فى رسائلهم "نسمع صوت الأنثى يوجه قلم الذكر"). كما هو حال شاغلى الوظائف، وتصح ملاحظة ستافا فيما يتعلق بمصر المملوكية- أن النخبة العسكرية غير المحلية المسيطرة "شغلوا الوظائف العليا فى مؤسساتهم دون الآخرين جميعا، رجالا ونساء"، وأن فى البنية الهرمية للسلطة "مسألة "المساواة" شىء من قبيل ذر الرماد فى العيون" حيث "كانت المكانة سمة شخصية وليست فى الأساس سمة لمنصب رسمى" (المصدر السابق، ص ٦٣)- بعد إجراء التعديلات اللازمة، بالنسبة لعصور أخرى. ترى ستافا وضع النساء فى مصر المملوكية شبيها إلى حد ما بوضع الذميين (يهودا ومسيحيين)، من حيث أن الوضع الخاص للمجموعتين كلتيهما "يتقاطع عبر الطبقات وكان هناك نساء وذميون على كل مستويات المجتمع من الأعلى إلى الأدنى... تمتعت النساء بامتياز لم يمتع به الرجال، ذميين أو مسلمين. كن يستطعن الوصول إلى أعلى مستويات النخبة بالزواج". (المصدر السابق، ص ٦٤). عن المناصب السياسية والإدارية التى شغلتها النساء، انظر: Staffa (1987), pp. 69-70, 77, 86-7 and Roded (1994), p. 80-84. وعن النساء خبيرات فى الشريعة (ورأى تصحيحى)، انظر: Fadel (1997).

(77) Spellberg (1994), p. 11.

(٧٨) انظر al-Munajjid (1995) والمصادر الواردة فيه، تتطلب القضية مزيدا من الدراسة. يذكر الخطيب البغدادى عن منية الكاتبة، جارية خلافة خليلة المعتمد، التى روت الأحاديث، ومن لقبها ربما عملت كاتبة للخليلة. ويذكر مفتيتين أيضا، تاريخ بغداد، الجزء ١٤، ص ٤٤١-٤٤٢. انظر أيضا: Roded (1994), pp. 78-84 وخاصة Fadel (1997).

(79) Fadel (1997), p. 195.

(٨٠) طوال القرون الوسطى كان نقل المعرفة شفهيا بالأساس: "كان الكتاب ينشر بقراءته وتدوينه إملاء"، Pedersen (1984), p. 24، حتى لو كان المؤلف يقرأ من مسودة. عن الإجراءات المرتبطة بنشر الكتب وإجازتها، انظر: المصدر السابق، ص ٢٥ .36_يذكر الخطيب البغدادى امرأة نقلت مصنفا لأبيها بهذه الطريقة، تاريخ بغداد، الجزء ١٤، ص ٤٤٢، انظر أيضا: Roded (1994), pp. 71-8, 84-6. عن الجهود (غير الناجحة عموما) للعلماء لضبط نقل المعرفة، انظر: Berkey (1995).

(٨١) لأن "ألف ليلة وليلة" خضع لدراسات كثيرة، لا أنوى هنا مناقشة معالجة فدوى لها. ترتبط رواية القصص والنشاط الجنسى فى رأيها ارتباطا وثيقا: النشاط الجنسى الأنثوى (الصحى) لشهرزاد يشفى المواقف الجنسية الذكورية (غير الصحية وغير الناضجة) لشهريار، انظر: -Malti-Douglas (1991), pp. 20 24. لاحظ دارس، على الأقل فى نسخة من القصة الإطار، أن تصرف شهرزاد، بالمعايير الإسلامية الصارمة، زنا، لأنها لم تتزوج إلا فى النهاية، وأنه "لا يوجد فى أى من نسخ القصة الإطار، أن جسدها، نشاطها الجنسى، الرغبة التى تثيرها فى الملك وتشفيه بها. بحصافتها فى النسخ الأولى، بنقائها، بإيمانها، بقوة جسدها فى النسخ التالية تتغلب وتقدم العلاج. وهكذا تقدم هذه القصة الشهيرة... على تفتح الثقافة العربية الإسلامية أثناء العصور الوسطى"، انظر: Walter (1993), p, 205. تعتبر فدوى Malti-Douglas (1991), pp. 26-27 أن "انتهاء" ألف ليلة وليلة بالزواج تقابله "إلى حد ما النتائج الأنثوية فى افتتاحية القصة الإطار".

(٨٢) الأمر بتدوين قصة، أو قصص، تقليد أدبى يعكس نقل المادة من التقاليد الشفهية إلى التقاليد الكتابية. وهذه الإشارات ليست خاصة بالنوع، إلا بقدر ما يكون المستمع عادة ذكرا فى موضع السلطة، وهكذا، على سبيل المثال، فى القصة النثرية الفارسية "إسكندرنامه" يأمر الإسكندر بتدوين القصص المتنوعة التى تحكى له (غالبا بواسطة رواة ذكور، ومنهم أرسطو)، انظر Rubanovitch (1998), pp. 232, 236-7 and 243 notes 12, 15.

(83) Malti-Douglas (1991), p. 33.

(٨٤) Spellberg (1994), p. 1. لقراءة بديلة للأحاديث المرتبطة بعائشة، انظر: Elias (1997). يعتبر هذه الأحاديث شكلا مبكرا لـ"كتابة الحياة "life-writing"، ويبرهن على أن "حياة عائشة تقاوم الانتقال إلى تجاهل الأسماء الذى يؤثر على الصحابة الذكور، الذين كانوا دون شك نماذج للسلوك بالنسبة للأجيال الأولى من المسلمين، لكن حيواتهم (بوصفها نماذج بطولية) ترتكز تماما على حياة النبى الذى يصبح البطل الأسمى الوحيد والنموذج النهائى". Elias (1997), p. 226. يجادل فضل (١٩٩٧، ص ١٩٠) مع حجة ليلى أحمد (Ahmed (1992) p. 47) بأن "قانون القرون الوسطى عن الشهادة انتشر فى القرون الأولى من التاريخ الإسلامى، أخبار النساء فيما يتعلق بحياة النبى لم تتجسد فى العقيدة الدينية المعيارية" على أساس أن تلك "الشهادة وهذا النقل كانا ينظمان بشكل مختلف." عن شهادة النساء، انظر أيضا: الهامش ١٣٩ فيما يلى.

(٨٥) انظر: Abbott (1946), pp. 240-7, 250-60.

(٨٦) انظر: الهامش ٧٥ ، لمناقشة رائعة للنتائج الأوسع لهذه المقارنات، انظر: Glünz (1995).

(٨٧) Rowson (1991), p. 72. يبالغ روسون فى التبسيط إلى حد ما، حيث إن الحدود بين "الخاص" و"العام" ليست محددة جيدا كما يقترح وتختلف عبر المكان والزمان. لدراسة مثيرة للفضول للتدرج بين الفضاء العام والمنزلى فى القاهرة المملوكية، انظر: Marmon (1995), pp. 3-30، الذى يلاحظ، بشكل مهم غياب التمييز المكانى على أساس النوع، ص ١١٦، هامش ١٢، وهامش ١٣ . يطرح روسون قضية مهمة وهى أن كتاب القرون الوسطى اهتموا بالأفعال الجنسية وليس بالنشاط الجنسى. وهكذا

على سبيل المثال لا "تتبنى" النساء فى العلاقات مع الجنس نفسه "أى من السمات غير الجنسية للنوع من سمات الرجال"، ولا يوجد، فى حالة النساء اللائى يتبنين "نماذج السلوك الذكورى"، أى ارتباط "مع أى شكل خاص من الشذوذ الجنسى". Rowson (1991), p. 68. كانت المثلية الجنسية السلبية تعتبر مرضا، كانت الاتهامات بالانغماس فى وعدم الاحتشام موضوعا مألوفا للهجاء. تلاحظ Standers (1991), p. 88 أنها لم تكن- على عكس النصوص الأوروبية المبكرة عن التخنث، التى "انزعج" مؤلفوها "بشأن مخاطر النشاط الجنسى المثلى فى وحدة تشمل مخنثا"- قضية بالنسبة للكتاب المسلمين فى القرون الوسطى، وكان اهتمامهم فى موضع آخر. والموضوع الذى يستدعى مزيدا من الدراسة هو ارتداء ملابس الجنس الآخر، تظهر تعليقات Malti-Douglas (1991), pp. 63-6، على قصة فى كتاب ابن البتنونى "المكايد"، أنه على ما يبدو كان هناك ارتباط ضئيل بين ارتداء ملابس الجنس الآخر والمفضل جنسيا أو دور النوع، ولا يوجد مثل هذا المفهوم "للهوية" الجنسية. انظر: Rowson (1991) وخاصة ص ٦٧-٧٢، عن الرجال المخنثين الذين يرتدون ملابس النساء. أثر ارتداء ملابس الجنس الآخر فى الاتجاهين. يستشهد Staffa (1987), p. 90 بحكاية للجبرتى فى أوائل القرن التاسع عشر عن شيخة صوفية كانت موضع احترام من العائلات القاهرية من أبناء الطبقة العليا، لكن عند موتها "فى حريم شيخ متعلم"، تبين أنها رجل.

(٨٨) يتم توضيح هذا، على سبيل المثال، فى Pomeroy (1994), the essays in Stuard (1987), and Biale (1992).

(89) Sanders (1991), p. 89.

(٩٠) للاطلاع على مناقشة حديثة لهذه القضية فى سياق هيمنة الذكور على نقل المعرفة، انظر: Toorawa (1997).

(٩١) ربما تخصص معاجم السير قسما منفصلا (أخيرا) أو مجلدا للنساء. يرى Roded (1994), p. 6 أن سبب هذا قد يكون عمليا أقل من كونه "إيديولوجيا"، كما لو كان "يسهل وضع السير الفردية للنساء"، ويلاحظ مشكلة أخرى مرتبطة بدراسة الكتابة عن النساء فى القرون الوسطى "من حيث إن القسم المخصص للنساء فى مصنفات معينة قد يضيع وقد لا ينشر".

(92) Ahmed (1992), p. 80.

(93) Malti-Douglas (1991), p. 46.

(٩٤) انظر: Rowson (1998).

(٩٥) من غير الواضح إلى من يتجه "الفعل العدوانى" لحبَّى حيث إنه لا يوجد ذكور فى الحكاية، أو أين تستقر "بهيميتها"، رغم إن فدوى تشير فى موضع آخر "لأفعال جنسية غير طبيعية"، وخاصة الممارسة الشرجية، انظر، على سبيل المثال: Malti-Douglas (1991), p. 40. القصص الأربع عن حبَّى مأخوذة عن فصل ابن أبى طاهر طيفور عن "مواجن النساء"، انظر: هامش ٢٤.

(٩٦) ومكذا، لأن بعض المؤلفين يقولون إن "نساء المدينة لقبن حبّى بـحواء، أم البشر لأنها علمتهن أوضاعا مختلفة فى المضاجعة، وُضعتْ لها الأسماء بعد ذلك"، يتم الربط بين حبّى وحواء بنشاطهما الجنسى (الخطير)، Malti-Douglas (1991), pp. 45-6 and note 74. عن "وسوسة الشيطان" لحواء، انظر Spellberg (1994) (صورة مركبة أخرى تعتمد على انتقاء محدود جدا للمصادر، لكنها توحى بأنها توضح "الفهم الإسلامى لحياة حواء"، ص ٣١١)، وانظر أيضا: Stowasser (1994), pp. 25-38، الذى يوضح أكثر مخاطر محاولة بناء قصة من حكايات منفصلة. وكم يعلق Goldman (1995), p. 86 "الأجزاء المتناثرة والمتضاربة غالبا للإسهاب الفلكلورى" الذى يميز التأويل، وأساطير الأنبياء... إلخ "لم تدرك بوصفها كيانا منفصلا ومتماسكا. ولم تتم محاولات دمج هذه الحكايات معا إلا فى العصر الحديث، حين نقرأ مختارات الأساطير العظيمة من القرون الوسطى، يهودية وإسلامية، نجد أن إبداع قصة مترابطة متسقة التفاصيل لم يكن الهدف الرئيسى لجامع المختارات. يريد المحرر أن يوفر كل التفسيرات المقبولة للنص المقدس المطروح للمناقشة".

(97) Spellberg (1994), pp. 66-74.

(98) Spellberg (1994), p. 74.

(٩٩) انظر: Rowson (1991), p. 55, notes 9, 10.

(100) Rowson (1991), p. 77, note 31.

(101) Ahmed (1992), p. 79.

(١٠٢) انظر: على سبيل المثال، Roded (1994), pp. 123-5.

(١٠٣) Kilpatrick (1995), pp. 62, 66, 68, 74-5. عن نسبة الكتاب خطأ لابن القيم، انظر: Kilpatrick (1995), pp. 69-70 and notes 38-40 and Malti-Douglas (1991), p. 30, note 2. وانظر أيضا: Kilpatrick (1991) عن "الإماء الشواعر" لأبى الفرج الأصفهانى الذى يتناول العصر العباسى، وبشكل أكثر عمومية، انظر: Roded (1994).

(104) Kilpatrick (1995), pp. 75-7.

(105) Ya'qubi, Historiae, II, pp. 209-10.

(١٠٦) عن أم الفضل، زوجة عم النبى العباس بن عبد المطلب، انظر: ابن سعد، "الطبقات"، المجلد ٨، ص ٢٧٧-٢٧٩.

(١٠٧) الطبرى، التاريخ، ترجمة Brockett (1997), p. 42.

(١٠٨) الطبرى، التاريخ، ترجمة Brockett (1997), pp. 40-2؛ وعن حكاية مختلفة قليلا من راو مختلف، انظر: ص ٤٤-٤٥.

(109) Spellberg (1994), pp. 133-4.

(١١٠) انظر: Abbott (1942), pp. 138-41.

(111) Abbott (1942), pp. 177-218.

(112) Spellberg (1994), pp. 120-6; Abbott (1942), pp. 143-4.

(١١٣) المسعودى، "مروج الذهب"، المجلد ٣، ص ١٦٢٨.

(١١٤) ابن تيمية، "المنهاج"، المجلد ٢، ص ١٨٥.

(١١٥) انظر: على سبيل المثال: Abbott (1942), pp. 15-16, 37-8.

(116) Spellberg (1994), p. 132.

(117) Miskawayh, Eclipse, V, pp. 76-9.

(١١٨) Miskawayh, Eclipse, VI, p. 107 [الاقتباس فى الترجمة العربية عن "تجارب الأمم وتعاقب الهمم"، الجزء٦، ص ٦٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢- المترجم].

(١١٩) انظر: Khan (1969), pp. 724-5.

(120) Lutfi (1991), p. 102.

(121) Berkey (1995), p. 44.

(122) Malti-Douglas (1991), p. 109.

(١٢٢) مقتبس فى Conrad (1996), p. 11؛ وانظر أيضا: ص ٩-١٤.

(١٢٤) انظر: Goldman (1974), pp. 81-3.

(125) Heath (1992), pp. 160-1.

(126) Malti-Douglas (1991), p. 99.

(127) Malti-Douglas (1991), p. 32.

(١٢٨) انظر: Miquel (1967). II, pp. 484-5.

(١٢٩) Walter (1993), p. 206. عن جزر النساء وعن الواقواق، انظر: Miquel (1967). II, pp. 493-5, 411-13.

(١٣٠) انظر: الفصل الثانى، ص ٣٤.

(١٣١) انظر: على سبيل المثال: Kruk (1993), (1994).

(١٣٢) انظر: Elias (1988), pp. 215-16.

(١٣٣) Mernissi (1993). تتمثل نقطة الضعف فى الدراسة المتعة التى قدمتها فاطمة مرنيسى فى افتراض أنه ينبغى أن يكون المرء "رأس الدولة" ليكون حاكما، مع لقب مناسب (ص ٩-٢٥) والحق فى صك العملة والدعوة باسمه فى صلاة الجمعة (ص ٧١-٨٧). عن الحاكمات انظر أيضا: Roded (1994), pp. 115-23.

(134) Spellberg (1994), p. 139.

(135) Weiss (1998).

(١٣٣٦) تلاحظ سبيلبرج فى موضع أخر، بدقة أكبر، أن "الفتنة فى أدبيات الحديث فى القرن التاسع، تستخدم بشكل شامل بمعنى سياسى، معنى يأخذ الفرد ضمنيا إلى اختيار خلقى" (١٩٨٨)، ص ١١٢، هامش ٩.

(137) Juynboll (1989), pp. 358-60.

(138) Juynboll (1989), pp. 371-2.

(١٣٩) Juynboll (1989), pp. 374-5. الأحاديث المرتبطة بافتقار "للعقل" يفترض أنه يميز النساء جزء من مجموعة أكبر "النساء معظم أهل النار"، التى درسها جونبول. حين سألت النساء عن السبب فى ذهاب الكثيرات جدا منهن إلى النار يقال لهن لأنهن "ناقصات عقل ودين". نقصهن فيما يتعلق بالدين هو، عادة، فشلهن فى الصلاة أو الصيام فى رمضان (وهن حائضات، مع إن ذلك لا يصرح به دائما)، والدليل على نقصهن فيما يتعلق بالعقل أن الشهادة الشرعية للمرأة لا تساوى إلا نصف شهادة الرجل. وقد أوضح Fadel (1997) أن هذا المبدأ الأخير لم يقبله الفقهاء ولم يطبقوه بشكل عام، ويلاحظ، على سبيل المثال، أن حتى "المحافظين" من أمثال ابن تيمية وابن القيّم الجوزى رفضوه (ص ١٩٧). انظر أيضا: Turki (1982) عن القاضى الأندلسى ابن حزم (ت: ٤٥٦/ ١٠٦٤) الذى لا يرفض فقط النقص الشرعى للنساء، لكنه يؤكد حتى أنهن، مثل الرجال، لهن قوى النبوة.

(140) Spellberg (1991), p. 138.

(١٤١) المسعودى، "مروج الذهب"، الجزء ٤، فقرة ٢٦٨٢.

(١٤٢) ينسب مؤرخون آخرون القصيدة إلى شعراء محترفين، ويستشهد المسعودى أيضا بمراثى للأمين ينسبها لزبيدة ولأرملته لبانة، "مروج الذهب"، ٤، فقرة ٢٦٩٠، وفقرة ٢٦٩١.

(١٤٣) المسعودى، "مروج الذهب"، الجزء ٤، فقرات ٢٦٢١-٢٦٢٣؛ انظر: Meisami (2005).

(١٤٤) المسعودى، "مروج الذهب"، الجزء ٤، فقرة ٢٦٤٠.

(١٤٥) المسعودى، "مروج الذهب"، الجزء ٤، فقرتان ٢٢٤٣-٢٢٤٤.

(١٤٦) يشير Kilpatrick (1995), p. 64 هذه النقطة فى التعليق على القصة كما تظهر فى "الحدائق الغناء فى أخبار النساء" للمعافرى (حيث تذكر مروة فى خطأ واضح بدل مزنة).

(١٤٧) المسعودى، "مروج الذهب"، ٥، فقرات ٣٢٧١-٣٢٧٦.

(١٤٨) انظر: Leder (1996)، وخاصة ص ٣٠٧-١٣.

(149) Leder (1996), p. 308.

(150) Leder (1996), p. 315.

(151) Malti-Douglas (1991), pp. 49-50.

(152) Malti-Douglas (1991), p. 49.

(١٥٣) عن الاستخدامات غير المرتبطة بالنوع، بشكل لا يقبل الشك، للكيد، الذى قد يعالج بوصفه خاصية إيجابية أو سلبية حسب الغرض، انظر: Goldman (1995), pp. 47-53.

(154) Malti-Douglas (1991), pp. 52, 53, 56.

(١٥٥) انظر: Stowasser (1994), pp. 50-6.

(156) Malti-Douglas (1991), p. 57.

(١٥٧) Stowasser (1994), p. 53. عن تعقيدات قصة يوسف، انظر: Goldman (1995).

(158) Malti-Douglas (1991), pp. 105-6.

(١٥٩) ابن سينا، "حى بن يقظان"، تحقيق أحمد أمين (١٩٥٢)، ص ٥٨.

(١٦٠) يسمى نظامى جنجوى (ت: أوائل القرن السابع/ الثالث عشر) إحدى شخصياته فى قصته المجازية "هفت بيكر" فتنة. انظر: Niz?mi, Haft Paykar, trans. Meisami (1995), pp. 25, 26 and Meisami (1987), pp. 214-18. تلاحظ دنيس الحقيقة (١٩٩٤)، ص ٢١٥، هامش ٩٣، لكنها لا تلاحظ أهميتها. كما ترتبط بهرام بطلة القصة فلكيا بالمريخ- بهرام هى الاسم الفارسى للزهرة- يبدو أن هناك ارتباطا بين قصيدة نظامى وقصة ابن سينا.

(161) Mernissi (1985).

(162) Sanders (1991), p. 74.

(163) Sanders (1991), pp. 75-6.

(164) Rowson (1991), p. 72.

(١٦٥) لإلقاء نظرة عامة، انظر: Giffen (1971)، التى تلاحظ، من بين أمور كثيرة، أهمية استخدام الآيات القرآنية والأحاديث فى الأدب النثرى عن الحب، ص ٥٤-٥٧ وفى مواضع متفرقة.

(١٦٦) انظر، على سبيل المثال: Rowson (1991), p. 51 and Rapoport (2005).

(١٦٧) تميل الكتب من نوع "النساء فى" إلى تغطية الأرضية نفسها والمصادر نفسها. ويأخذ مثال حديث، Roded (1991) قارئة تقدم "نصوصا أساسية"، مع بعض التعليق، فى المواضيع التالية: "أسس الإسلام"، "بدايات التاريخ الإسلامى"، "النساء مصادر للقانون الإسلامى ومؤثرات فيه وخاضعات له"، "أدوار النساء فى مجتمع القرون الوسطى"، و"تقلبات القرن العشرين". معظم المادة مألوفة بشكل متوقع. بينما تغطى المقالات فى Hambly (1998) مجالا أوسع بكثير، إلا أنها أساسا، وباستثناءات قليلة، سردية ووصفية.

(168) Rowson (1991), p. 52.

(١٦٩) صدرت الطبعة الأولى سنة ١٩٧٥.

(١٧٠) انظر أيضا: Davidman and Tenenbaum (1994) للاطلاع على قضايا منهجية مقارنة في الدراسات اليهودية.

(171) Pomeroy (1994), p. 229

المراجع

140 Spellberg (1994), p. 138.
141 Mas'ūdī, *Murūj*, IV, ¶ 2682.
142 Other historians attribute the poem to professional poets. Mas'ūdī also cites elegies on Amīn by Zubayda and by his widow Lubāba, *Murūj*, IV, ¶ 2690, 2691.
143 Mas'ūdī, *Murūj*, IV, ¶ 2621–3; see Meisami (2005).
144 Mas'ūdī, *Murūj*, IV, ¶ 2640.
145 Mas'ūdī, *Murūj*, IV, ¶ 2443–4.
146 Kilpatrick (1995), p. 64 makes this point in commenting on the story as it appears in al-Ma'āfirī's *Hadā'iq* (where Murayya is clearly an error for Muzna).
147 Mas'ūdī, *Murūj*, V, ¶ 3271–6.
148 See Leder (1996), especially pp. 307–13.
149 Leder (1996), p. 308.
150 Leder (1996), p. 315.
151 Malti-Douglas (1991), pp. 49–50.
152 Malti-Douglas (1991), p. 49.
153 On the decidedly ungendered uses of *kayd*, which may be treated both as a positive and as a negative characteristic depending on its purpose, see Goldman (1995), pp. 47–53.
154 Malti-Douglas (1991), pp. 52, 53, 56.
155 See Stowasser (1994), pp. 50–6.
156 Malti-Douglas (1991), p. 57.
157 Stowasser (1994), p. 53. On the complexities of the Joseph story, see Goldman (1995).
158 Malti-Douglas (1991), pp. 105–6.
159 Ibn Sīnā, *Hayy ibn Yaqzān*, in ed. Amīn (1952), p. 58.
160 Nizāmī Ganjavī (d. early seventh/thirteenth century) names one of the female characters in his allegorical romance the *Haft Paykar* 'Fitna', see Nizāmī, *Haft Paykar*, trans. Meisami (1995), §§ 25, 26 and Meisami (1987) pp. 211–18. Spellberg notes the fact (1994), p. 215, note 93, but not its significance. As the romance's protagonist Bahrām Gūr is astrologically associated with Mars – Bahrām is the Persian name of that planet – there would appear to be a link between Nizāmī's poem and Ibn Sīnā's allegory.
161 Mernissi (1985).
162 Sanders (1991), p. 74.
163 Sanders (1991), pp. 75–6.
164 Rowson (1991), p. 72.
165 For an overview, see Giffen (1971), who notes, *inter alia*, the importance of the use of Qur'anic verses and *hadiths* in the prose literature on love, pp. 54–7 and *passim*.
166 See for example Rowson (1991), p. 51 and Rapoport (2005).
167 Books of the 'women in' type tend to cover the same ground and the same sources. To take a recent example, Roded (1999) is a reader which presents 'core texts', with some commentary, on the following topics: 'The Foundations of Islam', 'Early Islamic History', 'Women as Sources, Actors and Subjects of Islamic Law', 'Women's Roles in Medieval Society' and 'Twentieth-Century Vicissitudes': most of the material is predictably familiar. The essays in Hambly (1998), while considerably more wide-ranging, are, with a few notable exceptions, predominantly narrative and descriptive.
168 Rowson (1991), p. 52.
169 First published 1975.
170 See also Davidman and Tenenbaum (1994) for comparable methodological issues in Jewish studies.
171 Pomeroy (1994), p. 229.

Bibliography of works cited in this chapter

Ahmed, Leila (1991), 'Early Islam and The Position of Women: The Problem of Interpretation', in Keddie, Nikki R. and Beth Baron (eds) (1991), pp. 58–73.
—— (1992), *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven.
Amīn, Aḥmad (ed.) (1952). *Ḥayy ibn Yaqẓān li-Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa al-Suhrawardī*, Cairo.
Atiyeh, George N. (ed.) (1995), *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in The Middle East*, Albany.
Bayhaqī, Abū al-Faḍl, *Tārīkh-i Bayhaqī*, 'Alī Akbar Fayyāḍ (ed.), Teheran 1995.
Berkey, Jonathan (1995), 'Tradition, Innovation and the Social Construction of Knowledge in the Medieval Islamic Near East', *Past and Present* 146, pp. 38–65.
Biale, David (1992), *Eros and The Jews, from Biblical Israel to Contemporary America*, New York.
Brockett, Adrian, trans. (1997), *The History of al-Ṭabarī: The Community Divided*, Albany.
al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*: see Khan, ed. and trans. (1979).
Cameron, Averil and Lawrence I. Conrad (eds) (1996), *Byzantine and Early Islamic Near East. 1st Workshop on Late Antiquity and Early Islam, 1989*, Princeton.
Chelkowski, Peter J. (ed.) (1979), *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, New York.
Conrad, Lawrence I., ed. and Introduction (1996), *The World of Ibn Ṭufayl: Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yaqẓān*, Leiden.
Darke, Hubert, trans. (1978), *The Book of Government or Rules for Kings*, London. (First published 1960.)
Davidman, Lynn, and Shelley Tenenbaum (eds) (1994), *Feminist Perspectives on Jewish Studies*, New Haven.
Donner, Fred M. (1998), *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton.
Elias, Jamal J. (1988), 'Female and Feminine in Islamic Mysticism', *Islamic World* 78, pp. 209–24.
—— (1997), 'The *Hadīth* Traditions of 'Ā'isha as Prototypes of Self-Narrative', *Edebiyat*, N. S., 7, pp. 215–33.
Encyclopedia of Arabic Literature, Meisami, Julie Scott and Paul Starkey (eds), London and New York, 1998. (= *EncArLit*).
The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, H. A. R. Gibb *et al.* (eds), Leiden, 1960–2002. (= *Encyclopaedia of Islam*).
Epstein, Julia and Kristina Straub (eds) (1991), *Bodyguards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, New York and London.
Fadel, Mohammad (1997), 'Two Women, One Man: Knowledge, Power and Gender in Medieval Sunni Legal Thought', *International Journal of Middle East Studies* 29, pp. 185–204.
Gardīzī, 'Abd al-Ḥayy, *Zayn al-Akhbār*, 'Abd al-Ḥayy Ḥabībī (ed.), Teheran, 1968.
Giffen, Lois Anita (1971), *Theory of Profane Love Among The Arabs: The Development of the Genre*, New York.
Glünz, Michael (1995), 'The Sword, the Pen and the Phallus: Metaphors and Metonymies of Male Power and Creativity in Medieval Persian Poetry', *Edebiyat*, N. S., 6, pp. 223–43.
Gohlman, William E., ed. and trans. (1974), *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation*, Albany.
Goichon, A.-M. (1971), 'Ḥayy b. Yakẓān', *Encyclopaedia of Islam*, III, pp. 330–4.
Goldman, Shalom (1995), *The Wiles of Women, The Wiles of Men: Joseph and Potiphar's Wife in Ancient Near Eastern, Jewish, and Islamic Folklore*, Albany.
Hambly, Gavin R. G. (ed.) (1998), *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage and Piety*, London.
Heath, Peter (1992), *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sînâ)*. Philadelphia, PA.
Hodgson, Marshall G. S. (1974). *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, vol. 2, Chicago.

Humayuni, Sadeq (1979), 'An Analysis of the Ta'ziyeh of Qasim', in Chelkowski (ed.) (1979).
Ibn 'Abd Rabbih, *al-'Iqd al-Farīd*, 'Abd al-Majīd al-Tarḥīnī (ed.), Beirut, 1983.
Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr. *Balāghāt al-Nisā'*, ed. Aḥmad al-Alfī, Cairo, 1908.
Ibn al-Athīr, 'Izz al-Dīn, *al-Kāmil fī al-Ta'rīkh*, C. J. Tornberg (ed.), Cairo, 1965–7. (First published Leiden 1851–76.)
Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Beirut n.d. [198–?]
Ibn Ṣīnā, *Ḥayy ibn Yaqẓān*: *see* Amīn (ed.) (1952).
——*see* Gohlman, William E., ed. and trans. (1974).
Ibn Taymiyya, *Minhāj al-Sunna al-Nabawiyya*, Cairo 1904.
Ibn Ṭufayl, *Ḥayy ibn Yaqẓān*: see Amīn (ed.) (1952).
Irwin, Robert (1998) (a), 'Buzurg ibn Shariyār', *EncArLit*, I, pp. 166–7.
——(1998) (b), 'al-Qazwīnī', *EncArLit*, II, pp. 637–8.
Juynboll, G. H. A. (1973), 'The Date of the Great *Fitna*', *Arabica* 20, pp. 142–59.
——(1989), 'Some *Isnād*-Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman-Demeaning Sayings from Ḥadīth Literature', *al-Qantara* 10, pp. 343–84.
Kandiyoti, Deniz (1991), 'Islam and Patriarchy: A Comparative Perspective', in Keddie, Nikki R. and Beth Baron (eds) (1991), pp. 23–42.
Keddie, Nikki R. (1979), 'Problems in the Study of Middle Eastern Women', *International Journal of Middle East Studies* 10, pp. 225–40.
——(1991), 'Introduction: Deciphering Middle Eastern Women's History', in Keddie, Nikki R. and Beth Baron (eds) (1991), pp. 1–22.
Keddie, Nikki R. and Beth Baron (eds) (1991), *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, New Haven.
Kennedy, Philip F. (ed.) (2005), *On Fiction and* Abab *in Medieval Arabic Literature*, Wiesbaden.
Khan, Muhammad Muhsin, ed. and trans. (1979), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, The Translation of the Meaning of Sahih al-Bukhari*, 4th edn, Lahore.
Khan, M. S. (1969), 'Miskawaih and Arabic Historiography', *Journal of the American Oriental Society* 89, pp. 710–30.
al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Ta'rīkh Baghdād aw Madīnat al-Salām*, Cairo, 1931.
Kilpatrick, Hilary (1991), 'Women as Poets and Chattels: Abū l-Faraǧ al-Iṣbahānī's "al-Imā' al-šawā'ir"', *Quaderni di Studi Arabi* 9, pp. 161–76.
——(1995), 'Some Late 'Abbāsid and Mamlūk Books About Women: A Literary Historical Approach', *Arabica* 42, pp. 56–78.
Kruk, Remke (1993), 'Warrior Women in Arabic Popular Romance: Qannāṣa bint Muzāḥim and Other Valiant Ladies', *Journal of Arabic Literature* 14, pp. 213–30.
——(1994), 'Clipped Wings: Medieval Arabic Adaptations of the Amazon Myth', *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 1, pp. 132–52.
Lambton, Ann K. S. (1988), *Continuity and Change in Medieval Persia*, London.
Leder, Stefan (1996), 'The Literary Use of the *Khabar*. A Basic Form of Historical *Khabar*', in Cameron and Conrad (eds), (1996), pp. 277–315.
Lutfi, Huda (1981), 'Al-Sakhāwī's *Kitāb al-Nisā'* as a Source for the Social and Economic History of Women During the Fifteenth Century AD', *Muslim World* 71, pp. 104–24.
——(1991), 'Manners and Customs of Fourteenth-Century Cairene Women: Female Anarchy versus Male Shar'i Order in Muslim Prescriptive Treatises', in Keddie and Baron (eds), (1991), pp. 99–121.
Malti-Douglas, Fedwa (1991), *Woman's Body, Woman's Word: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing*, Princeton.
——(1996), 'Flight from The Female Body: Ibn Ṭufayl's Male Utopia', in Conrad (ed.) (1996), pp. 52–68.

Marmon, Shaun Elizabeth (1995), *Eunuchs and Sacred Boundaries in Islamic Society*, New York and Oxford.

al-Mas'ūdī, *Murūj al-Dhahab wa Ma'ādin al-Jauhar*, ed. and trans. Barbier de Meynard and Pavet de Courteille, rev. Charles Pellat, Beirut, 1971–9.

Mawsū'at al-Ḥadīth al-Sharīf, Ṣāliḥ ibn 'Abd al-'Azīz Āl Shaykh (ed.), Riyadh 1420/1999/ CD-ROM Cairo 1997.

Meisami, Julie Scott (1987), *Medieval Persian Court Poetry*, Princeton.

——(1995), 'An Anatomy of Misogyny?', *Edebiyat*, N. S., 6, pp. 303–15.

——trans. (1995), *Haft Paykar: A Medieval Persian Romance*, Oxford.

——(1999) (a), *Persian Historiography to the End of the Twelfth Century*, Edinburgh.

——(1999) (b), 'Eleventh-Century Women: Evidence from Bayhaqī's History', in Nashat (ed.) (1999), pp. 80–103.

——(2005), 'Mas'ūdī and the Reign of al-Amīn: Narrative and Meaning in Medieval Muslim Historiography, in Kennedy (ed.) (2005), pp. 149–76.

Mernissi, Fatima (1985), *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society*, London. (First published 1975.)

——trans. Mary Jo Lakeland (1993), *The Forgotten Queens of Islam*, Cambridge. (First published Paris, 1990 as *Sultanes oubliées: femmes chefs d'État en Islam.*)

Miquel, André (1967–88), *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11ème siècle*, The Hague and Paris.

Miskawayh, continued by al-Rudhrāwarī, *The Eclipse of the 'Abbasid Caliphate: Original Chronicles of the Fourth Islamic Century*, ed. and trans. H. F. Amedroz and D. S. Margoliouth, Oxford, 1920–1.

al-Munajjid, Ṣalāḥ al-Dīn (1995), 'Women's Roles in the Art of Arabic Calligraphy', in Atiyeh, George N. (ed.) (1995), pp. 141–8.

Nashat, Guity (ed.) (1999), *Women in Iran from Medieval Times to The Islamic Republic*, Albany.

Niẓām al-Mulk, *Siyar al-Mulūk (Siyāsatnāma)*, ed. Hubert Darke, 2nd edn, Teheran 1968 (first published 1962); trans. Darke (1978).

Niẓāmī Ganjavī: *see* Mesiami, trans. (1995).

Olson, Robert and Salman al-Ani (eds) (1987), *Islamic and Middle Eastern Societies: A Festschrift in Honor of Professor Wadie Jwaideh*, Brattleboro.

Pedersen, Johannes, trans. Geoffrey French and Robert Hillenbrand (ed.) (1984), *The Arabic Book*, Princeton.

Pelly, Lewis, comp. (1879), *The Miracle Play of Hasan and Husain*, revised by Arthur N. Wollaston, London.

Petry, Carl (1991), 'Class Solidarity versus Gender Gain: Women as Custodians of Property in Late Medieval Egypt', in Keddie and Baron (eds) (1991), pp. 122–42.

Pinault, David (1998), 'Zaynab bint 'Alī and the Place of the Women of the Households of the First Imāms in Shī'ite Devotional Literature', in Hambly (ed.) (1998), pp. 69–98.

Pomeroy, Sarah B. (1994), *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, London. (First published 1975.)

Rapoport, Yossef (2005), *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society*, Cambridge.

Rāvandī, Muḥammad ibn 'Alī, *The Rāḥat us-Ṣudūr wa āyat as-surūr*, Muhammad Iqbal (ed.), Leiden and London 1921.

Richter-Bernburg, Lutz (1996), 'Medicina ancilla philosophiae: Ibn Ṭufayl's *Ḥayy ibn Yaqẓān*', in Conrad (ed.) (1996), pp. 90–113.

——(1998) (a), ''Ajā'ib literature', *EncArLit*, I, pp. 65–6.

——(1998) (b), 'Geographical literature', *EncArLit*, I, pp. 244–7.

Roded, Ruth (1994), *Women in Islamic Biographical Collections, from Ibn Sa'd to Who's Who*, Boulder, Co and London.
——(1999), *Women in Islam and the Middle East: A Reader*, London.
Rose, Jenny (1998), 'Three Queens, Two Wives, and a Goddess: Roles and Images of Women in Sasanian Iran', in Hambly (ed.) (1998), pp. 29–52.
Rosen, Tovah (1988), 'On Tongues being Bound and Let Loose: Women in Medieval Hebrew Literature', *Prooftexts 8*, pp. 67–87.
Rowson, Everett (1991), 'The Categorization of Gender and Sexual Irregularity in Medieval Arabic Vice Lists', in Epstein and Straub (eds) (1991), pp. 50–79.
——(1998), 'Mujūn', *EncArLit*, II, pp. 546–8.
Rubanovitch, Julia (1998), 'The Reconstruction of a Storytelling Event in Medieval Persian Prose Romance: The Case of The *Iskandarnāma*', *Edebiyat*, N. S., 9, pp. 215–47.
Sanders, Paula (1991), 'Gendering the Ungendered Body: Hermaphrodites in Medieval Islamic Law', in Keddie and Baron (eds) (1991), pp. 74–95.
Shatzmiller, Maya (1994), *Labour in The Medieval Islamic World*, Leiden.
Spellberg, Denise A. (1988), 'Niẓām al-Mulk's Manipulation of Tradition: 'Ā'isha and the Role of Women in Islamic Government', *Muslim World* 78, pp. 111–17.
——(1994), *Politics, Gender, and The Islamic Past: The Legacy of 'A'isha bint Abi Bakr*, New York.
Staffa, Susan Jane (1987), 'Dimensions of Women's Power in Historic Cairo', in Olson and al-Ani (eds) (1987).
Stowasser, Barbara Freyer (1994), *Women in the Qur'an, Traditions and Interpretation*, New York and Oxford.
Stuard, Susan Mosher (ed.) (1987), *Women in Medieval History and Historiography*, Philadelphia.
al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, *Ta'rīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, M. J. de Goejes *et al.* (eds), Leiden 1879–1901, vol. 16, trans. Brockett (1997).
Toorawa, Shawkat M. (1997), 'Language and Male Homosocial Desire in the Autobiography of 'Abd al-Laṭīf al-Baghdādī (d. 629/1231)', *Edebiyat*, N. S., 7, pp. 251–65.
Turki, Abdel Magid (1982), *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane: Aspects polémiques*, Paris.
Vadet, Jean-Claude (1969), 'Quelques remarques sur la racine ftn dans le Coran et la plus ancienne littérature musulmane', *Revue des Études Islamiques 37*, pp. 81–101.
Waines, David (1982), 'Through a Veil Darkly: The Study of Women in Muslim Societies', *Comparative Studies in Society and History* 24, pp. 642–59.
Walther, Wiebke (1993), review of Malti-Douglas (1991), *Journal of Arabic Literature* 24, pp. 205–7.
Weiss, B. (1998), 'Ḥadīth', *EncArLit*, I, p. 261.
al-Ya'qūbī, *Historiae [Ta'rīkh]. Pars alteria, historiam islamicam continens*, M. Th. Houtsma (ed.), Leiden, 1883.

الجزء الثانى

المظهر والحقيقة

الفصل الرابع

البيان والتبيين للجاحظ

جيمس مونتجمرى

المقدمة :

هذا الفصل تمهيدى جدا لقراءة حقيقية أكثر اكتمالا ودقة لكتاب "البيان والتبيين" للجاحظ (١٦٠-٢٥٥/ ٧٧٦-٨٦٨ أو ٨٦٩ تقريبا): الأفكار التى أقدمها غير نهائية واستكشافية. تضغط مقاربتى للابتعاد عن الجاحظ أديبًا يميل لفكر المعتزلة يمكن تمحيص أعماله وتنقيبها للمعلومات التى تنقلها عن بدايات فكر المعتزلة ومفكريها، إلى قراءة أعماله عمومًا. وهذا العمل، خاصة، تجسيد لطابع نظريات الجاحظ ومناهجه فى فكر المعتزلة فى مواضيع تعتبر عموما بأنها لم تكن فى نطاق الفكر الدينى التأملى[١].

قد تذهل قارئ هذا المقال مفارقة أن مساهمة فى كتاب بهذه الطبيعة، الكثير منه مخصص لاستكشاف مفهوم الأدب، أو مفهوم التمثيل الأدبى، فى السياق العربى الإسلامى فى القرون الوسطى، يدعو إلى هجر المفهوم الحقيقى للأدب فى أواخر القرن الثانى/ الثامن وأوائل القرن الثالث/ التاسع باعتباره تشخيصًا بارعًا له قيمة تفسيرية. التقسيم المدرسى الشائع للأدب العباسى إلى أعمال أدبية وأعمال تقنية (بمعنى متخصصة) يمثل فى المجلدين الثانى والثالث من "**تاريخ كمبريدج للأدب العربى**" (١٩٩٠)، وهما بالتتابع "**الأدب العباسى** 'Abbasid Belles-Lettres" و"**الدين والمعرفة والعلوم فى العصر العباسى** Religion, learning and science in the 'Abbasid period". يلاحظ محمد أركون فى مراجعته لهذه الأعمال:

لماذا يؤيد المؤلفون أنفسهم انتهاك الكتابة والمعرفة مفهومًا وممارسةً بفصل ما كان متسقا بأكثر من معنى؟ وهكذا [فى **الأدب العباسى**] يوجد فصل قصير عن التوحيدى، وهو مثال كامل للإنسانى لا يمكن معه تأكيد فصلنا الحديث بين الأدب والتفكير[٢].

قد لا أتفق مع إدخال مفهوم الإنسانية إلى المناقشة، لكننى أتفق تماما مع إدانة أركون للتكلف الذى ينطوى على مفارقة تاريخية فى التمييز بين الأدب والتفكير. "**البيان والتبيين**" للجاحظ، كتاب عن اللغة، وطبقًا لهذا نتناوله من منظور نقدى لا يميز بين الأدب والتفكير. وبدلا من ذلك أبرهن على الطبيعة غير الجمالية non-aesthetic لمشروع الجاحظ وأؤكد على أبعاده فى الفكر الدينى (رغم إن هذه الأبعاد تبنى على استجابة جمالية أساسية للمكانة المقدسة للغة العربية)، بينما ساهم استمرار مثل هذا الخطاب الدينى فى المناظرات المعاصرة حول تجلِّى السلطة الإسلامية بأفضل صورة[٣]. إنه خلاف أساسى فى حجتى على أن نظرية الجاحظ فى **البيان** ينبغى فهمها باعتبارها تداخلا مع شرح الإمام الشافعى (١٥٠-٢٠٤/ ٧٦٧-٨٢٠) للمفهوم نفسه فى رسالته عن صدارة القرآن وسُنَّة النبى محمد أساسًا للسلطة الإسلامية.

بفحص الارتباط بين البلاغى والخلقى، يسعى هذا المقال أيضًا للمساهمة فى المناظرات الأكاديمية حول العلاقة بين الإسلام والعالم الكلاسيكى وأواخر العصور القديمة، وكما لاحظ جارث فوذن Fowden:

الإسلام ثالث ديانات التوحيد القديمة بعد اليهودية والمسيحية، تستمر معالجته اقتحامًا، يحدد الآفاق الشرقية والجنوبية للعالم المسيحى، بدل أن نرى أن جذوره تمتد فى العصور القديمة، وتكملها، وأن له تأثيرًا قاطعًا على تطور العالم المسيحى فى العصور الوسطى والحديثة[٤].

وقد طُرِحت المناظرة حتى الآن فى ثنائيات قطبية عن التغير و/أو الاستمرارية. من الصعب حقًّا أن نتصور حلا لهذه الثنائية المتضادة. ومن هذه المحاولات التحليل المتزامن بجرأة للملَكية الإسلامية، الذى قدمه [الكاتب السورى] "عزيز العظمة"، إنه

يبرهن على أن "الحكومات الإسلامية توفرت لديها ذخيرة طافية من الأعراف القديمة جدا والمستمرة بشكل مرعب والاستعارات والأيقونات والفرضيات المتعلقة بالسلطة، وعلى الأخص المتعلقة بالسلطة فى علاقتها بالمقدس"[٥].

فى قراءتى لتطور اهتمام العباسيين باللغة العربية، أميز بين ما يشترك فيه الانتحال والإعداد، دون استبعاد الابتكار أو إهمال الخصائص الزمنية والدينية والثقافية للتعبير. ولتحقيق هذا الهدف، فى مسحى المقارن للبلاغة والأخلاق، أناقش بالتفصيل نظريات أرسطو وإيسقراط Isocrates وشيشرون وكوينتيليان Quintilian، مع إسقاط زمنى، قرنين بعد الجاحظ، إلى بيزنطة القرن الحادى عشر، حين استمتعت المسيحية لفترة طويلة بالسيطرة على استخدام اليونانية.

فى سياق القرنين الثانى والثالث الهجرى (الثامن والتاسع الميلادى) فى العصر العباسى، تَجِدُ مكوناتُ هذا المنشأ الثقافى الدينى ("الذخيرة الطافية" بتعبير عزيز العظمة) تعبيراً عنها فى تبجيل العربية بوصفها مقدسة (الوسيط الإلهى لتواصل الله مع البشر: لغة القرآن) مصحوباً، فى المجال الإنسانى، بتنظيم إمكانيات اللغة وتنظيم العبادات الدينية. هذه العملية، فى بعض الأوجه، مماثلة للانتحال المسيحى للبلاغة والخطاب الهيلينى الوثنى بالاحتفاء بالمفارقة[٦]. كان المسلمون، من أواخر العصر الأموى (النصف الأول من القرن الثانى/ الثامن) وطوال القرنين اللذين يعتبرهما ديمترى جوتاس Gutas "حركة الترجمة"[٧]، مفتونين باليونانيين القدماء وبالمفاهيم الهيللينية للخطاب والمنطق والجدل. فى الفترة المبكرة، وكانت متمثلة بشكل خاص فى تكليف الخليفة العباسى الثالث، المهدى (ت: ١٦٩م/ ٧٨٥م) بترجمة **طوبيقا Topics** أرسطو فى "كتيب بالعربية لتعليم فن الجدل والمناظرة"[٨] من أجل المناظرات الدينية التى جرت بين المسلمين والمسيحيين واليهود والمانويين. وتطور هذا السياق للمناظرة انتقال من الجدل- رغم استمرار الجدل بين الأديان بكامل قوته- إلى إدراك قداسة العربية، أى من مناظرة خارجية إلى مناظرة داخلية. وقد ساهمت الأهمية الاجتماعية والإدارية للاستخدام الصحيح للعربية فى هذا الانتقال.

وترتبط بالموضوع أيضا الأبعاد الأخلاقية للبلاغة الكلاسيكية وأواخر العصور القديمة، ربما معززة بالتشعب الفكرى (والدينى) لخطابة Rhetoric أرسطو فى العربية، سواء ترجم فى شكل نصى أو من خلال الانتشار الشفهى، أو كان فى سياقات تعليمية أو مناقشات فكرية أكثر عمومية.

الوضع الافتراضى المتعلق بـ"نظرية المسار المنتشر" ("انتقال الأفكار شفهيا، أو على الأقل بشكل ليس أدبيا"، بكلمات ديمترى جوتاس) هو ما عبر عنه جوتاس بقوة[٩]، وأتفق معه عمومًا: لو لم يحدد بوضوح ويُوثَّق بطريقة ما "لكان عديم الفائدة فى أفضل الأحوال (الوضع الأدنى) ومضللا فى أسوأها (الوضع الأقصى)"[١٠]. أحاول أن أعرفه على هذا النحو: رغم عدم استطاعتى كشف الدليل اللغوى "الثابت" الذى يقتبسه الجاحظ حرفيا من "الخطابة" فى ترجمته العربية[١١]، يمكن إثبات وجوده فى أفكار عن اللغة والبلاغة فى وسطه الفكرى؛ وقد يبدو، بدقة نتيجة الصعوبات الثقافية الخاصة التى مثلها هو وشقيقه نص "البويطيقا" للقارئ العربى فى عصر الجاحظ، من التهور إسقاطه بوصفه مكونًا مناسبًا للبيئة الفكرية فى عصره. إذا كان دوره تحفيزيا، فإن صمت الجاحظ بشأنه فى "البيان"، وكان يمثل كما يشير بيير لارشيه Larcher عن حق فى الحضارة العربية الإسلامية ما كان يمثله "خطابة" أرسطو فى الحضارة اليونانية[١٢]، قد يكون إقصاء متعمداً.

وهكذا ربما نُقِل هذا التشعب مرتبطًا بترجمة نص أو شرحه من ثقافة مانحة إلى ثقافة مستقبلة، وقد يكون مثالا "للعملات البالية" بمفهوم أوتو برتزل Pretzl، "أى الأفكار ذات الجذور الكلاسيكية التى فقدت خطوطها الكلاسيكية فى مسار الدوران فى الهلال الخصيب"[١٣]، رغم إن ديناميكيات البلاغة الكلاسيكية وبلاغة العصور القديمة لم تكن، كما يمكن أن أبرهن، "بالية"، ولم تفقد "خطوطها الكلاسيكية"، لكنها، لمواصلة الاستعارة، كانت كثيرة الدوران[١٤]. وتشير حجتى سلفًا لنقاط طرحتها قراءة دوبى D. Daube لفلسطين فى القرن الأول عن أن اليهود "استعاروا أنماط التفكير الهيللينى من خلال البلاغة"[١٥]، مع إضافتين مهمتين؛ **أولا:** أتمنى تجنب أقطاب النزعة الجينية والتوالد العذرى، أى لا أريد أن أنسب الأنماط الإسلامية فى التفكير فى القرن الثالث/

التاسع إلى سوابق هيللينية مستوردة، أو أدافع عن أمور لا تصدق عن العزلة الثقافية، مفضلا بدلا من ذلك اعتبار نقل البلاغة الكلاسيكية مساهمة فى الاهتمامات الفكرية والدينية الناشئة. **ثانيا:** أتمنى التأكيد على انتقائية الاستقلال الثقافى الدينى الإسلامى فى القرن الثالث/ التاسع.

ينقسم هذا الفصل إلى ستة أقسام: (١) "**الخطابة**" وتزييف الهويات، (٢) "**خطابة**" أرسطو فى العربية، (٣) **العربية** لغة مقدسة، (٤) الجاحظ نموذجا بلاغيا، (٥) رعاية البيان وتاريخه، (٦) تعدد التكافؤ والنص. يناقش القسم (١) البلاغة الكلاسيكية وبلاغة أواخر العصور القديمة. ويقدم (٢) **البلاغة** فى العربية. وينقسم (٣) إلى مناقشة معالجة الإمام الشافعى **للعربية** ومسح للأعمال النحوية التى تتناول أخطاء اللغة العربية. ويقدم (٤) حياة الجاحظ تجسيداً لمفاهيم كثيرة يتم تحليلها فى الفصل. ويحدد (٥) موضع "**البيان والتبيين**" فى قضية الرعاية، فى محاولة لتحديد موضعه تاريخيًا فى إطار الحركة الفكرية المعروفة بالمعتزلة. ويضم (٦) مناقشة لمفهوم "البيان" كما يقدم فى كتاب الجاحظ.

القارئ حر، إذًا، فى أن يرتب هذا المقال بالطريقة التى يفضلها، قد تحظى الأقسام (٤)، (٥)، (٦) باهتمام القارئ الذى يريد أن يعرف أكثر عن الجاحظ، أعماله وقراءتى لها، وقد يحظى القسم (٣) أساسًا باهتمام المتخصصين فى الثقافة العربية الإسلامية فى القرون الوسطى، وقد يحظى القسمان (١)، (٢) باهتمام الكلاسيكى أو المؤرخ المهتم بالانتقال من أواخر العصور القديمة إلى الإسلام. الهوامش الطويلة تتناول التفاصيل الموجهة إلى المتخصص.

(١) الخطابة وتزييف الهويات

"رجل رائع، ماهر فى الحديث" Cato the Elder.

"ينبغى عادة البحث عن السلطة عند الخطباء والمؤرخين" Quintilian, Institutio Oratoria, 1. vi.2.

أرسطو وإيسقراط:

يخترع البطل، تيدور جومبريل، فى رواية ألدوس هكسلى Huxley، "القش الغريب Antic Hay"، المنشورة فى ١٩٢٣، بنطلونًا يمكن نفخه بالهواء من أجل راحة أفضل لحضارة مستقرة، فى سياق تسويق هذا البنطلون، يواجه مستر بولديرو:

. واصل مستر بولديرو الحديث بحماس مطرد "أبرع أمثلة يمكن أن أفكر فيها، هل هذه إعلانات أمريكية لنظارات، يفترض مصنِّعوها أولا وجود قانون اجتماعى خاص بالنظارات، ثم يستدعون كل المراسيم التى تقع على رأس مرتكب الهفوة فى خرقها. إنها رائعة... سُنَّ قانون اجتماعى، طبقا له كل من يحترم نفسه من المصابين بقصر النظر أو الإستجماتزم ينبغى أن يكون لديه أربع نظارات متميزة. فكرْ إن كان ينبغى له أن يلبس نموذجا رياضيا كاملا مع ملابس كاملة! هفوة مقززة!"[١٦].

ما حدث من استبعاد الأخطاء وتجنبها فى سياق إنتاج اللغة، أخطاء مثل الخطأ فى بناء الجملة، والخطأ فى استخدام الكلمات، واستخدام الكلمات فى غير معناها، (واستعمال الكلمات ببلاهة")،[١٧] تظهر بشكل بارز فى الثقافات التى يعتبر فيها اكتساب المعرفة باللغة والاستخدام الصحيح لها علامة على الانتماء للنخبة (أو الحفاظ على الديموقراطية)، أو تعتبر طرقا لتعزيز الذات اجتماعيا وثقافيا، أو تتوفر وسيلةً لانضباط الثقافة واستمرارها[١٨]. وهكذا ظهرت بشكل بارز كتيبات النحو المصممة للتخلص من هذه الهفوات اللغوية، والثقافية، ورسائل سعت إلى الإرشاد فى فن الكلام فى التراث الفكرى الاجتماعى والسياسى الإغريقى والرومانى والعربى الإسلامى.

كانْ أداء الخطب الشرعية أو المناظرات أو الخطب البيانية (الاحتفالية)، فى العالم القديم، مصحوبًا بتعليم فن الخطابة وأساليب تدريسه. وكانت نظرية البلاغة، التى أعنى بها التفكير فى تبادل المعرفة البلاغية أو مهارة الخطابة أو تدوينهما، مهما تكن بدائية، ترتبط بشكل لا ينفصل بتكوين الشخصية، وفك شفرات السلوك: **الأخلاق** تولد الرثاء، التجاور الشهير لأرسطو، سواء كانت **الأخلاق** أخلاق المتحدث، أو تفترض لمناسبة ما أو

تتخذ أسلوبا للحياة، أو أخلاق الجمهور، أو الاثنين[١٩]. "**الخطابة**"، إذًا، ليس مجرد نشاط معرفى لكنه صار مشروعا أخلاقيا، لأنه يهتم "اهتمامًا مناسبا بخصائص الأفراد" ولأن "الحجج المقدمة تعتمد على السمة الأخلاقية للمتحدث"[٢٠].

ينبغى أن [تتمحور] الحكاية (diegesis) [حول] الشخصية. وتكون كذلك حقا إذا عرفنا الشخصية التى تولدها: وتتمثل إحدى الطرق فى توضيح الاختيار (proairesis)، حيث الشخصية نفسها طريقة توضيح الاختيار والاختيار نفسه هدفها (talos). وهكذا ليس لأشكال الخطاب (logoi) الرياضى شخصية، حيث لا يوجد اختيار، وبالإضافة إلى ذلك، لا تقدم خطابا (legein) خارج العقل (dia-noia)، كما تفعل اليوم، لكن دون اختيار[٢١].

(Aristotle, Rhetorica, III.xvi.8-9/1417 a.16-25)

يشرح إيسقراط المعاصر الأكبر لأفلاطون علاقة الخاصية الأخلاقية والخطابة فى الكثير من خطبه؛ إنه يدعى حتى أن الخطابة (والخاصية الأخلاقية التى تشكلها) هى الأداة الأساسية لبرنامجه عن الهيللينية الشاملة، بطريقة توحى بأن تركيز أرسطو على الشخص رد فعل لها، رغم إن شخص أرسطو، بالطبع، ممثل مدنى دائما وخطابته فن متحضر:

تركت مدينتُنا، فيما يتعلق بالتفكير (phronein) والخطاب (legein)، الرجال الآخرين بعيدا جدا، بالإضافة إلى أن تابعيها صاروا معلمى الآخرين جميعا، لم يعد اسم "هيللين" يبدو اسم شعب (genos) لكن اسم تفكير (dianoia)، و"هيللين" هذه فى الحقيقة لقب من لهم نصيب من تعليمنا (paideusis) وليس أولئك الذين لهم نصيب من طبيعتنا (physis) المشتركة.

(Panegyricus, 50)

وكما يلاحظ ليفنجستون N. Livingstone عن حق، "Panegyricus, 50 ليست عن قدرة البرابرة لكنها عن قوة **التعليم** "paideia"،[٢٢] **تعليم** إيسقراط إذا شئنا الدقة. فى

"Antidosis"، ٢٧٤-٢٧٨، دفاع إيسقراط عن حياته، يصف كيف أن الخطابة تشترط الأخلاق، حيث إن ممارسة المبادئ السياسية logoi politikoi أفضل "دافع وإعداد" للفضيلة[٢٣]، كما يبرهن فى "ضد السفسطائيين Against the Sophists"، ٢١. يؤكد إيسقراط أن هناك علاقة مباشرة بين التدريب الجسدى (paidotribike)، بما فى ذلك الجمباز، والفلسفة، ويعنى بذلك التحسن الذهنى والأخلاقى الذى يكتسبه الفرد من خلال التدريب البلاغى[٢٤]. إن الذين تعلموا بطريقة إيسقراط رجال يميلون للتفكير (phronimous)،[٢٥] ويتميزون بالكمال، ويتمتعون بكل الفضائل (arete)[٢٦]. وقدرتهم على التحدث بصوت إيسقراط تؤهلهم، وتدفعهم إلى تعزيز الهيللينية الشاملة. ولا يمكن تحقيق الأهداف الهيللينية الشاملة دون التعليم الهيللينى الشامل: بإعادة صياغة عبارة ليفينجستون: "قد يتبين أن إنتاج خطب هيللينية شاملة أكثر أهمية من تحقيق الأهداف الهيللينية الشاملة"[٢٧]. يعتبر يون لى تو Too "الطريقة التى يشيد بها إيسقراط لغة يتقدم فيها ليشكل هويته ويقرها". قضيتى أن هذا الإقرار لهذه الهوية يزيف أيضا الثقافة[٢٨].

شيشرون وكوينتيليان:

كانت الأبعاد الثقافية/ السياسية للخطابة وراء الكثير من القلق فى مجلس الشيوخ الرومانى. حين استبعدت المحاكم من سلطة مجلس الشيوخ، ومع تبسيط القانون نتيجة لذلك، "دخلت الخطابة الرسمية المجتمع الرومانى، يمكن أن يتعامل مع خطابها أى شخص على قدر معقول من التعليم وقد صار متوفرا فى الكتيبات ويدرّس النبلاء والعامة"[٢٩]. فى ١٦١ ق.م، منع الخطباء من روما، وهو منع تكرر فى ٩٢ ق.م وكان هذا المنع فى المرتين مدفوعًا بالخوف ليس فقط من الفصاحة لكن من القدرة على إعادة تشكيل الثقافة التى تسمح بها الخطابة لأنصارها، وبالرغبة فى "منع المسار إلى التقدم السياسى والاجتماعى من الاتساع"[٣٠]. وكان هذا ارتيابًا فى الجانب الخلقى الثقافى للخطابة الذى ينصح كتاب "البلاغة لهيرنيوس Rhetorica ad Hernnium"

(٨٥ ق.م تقريبا)، وهو مجهول المؤلف، باستخدام القواعد (sententiae)، "بحيث يمكن أن نُرَى دعاة قضية (rei auctores)، وليس معلمين لنمط العيش -vivendi praecep) (tors"(4.25) . وفى الخمسينيات والأربعينيات قبل الميلاد، "ومخاطبة الجمهور الرومانى يجرى فحصها".[٣١] ألّف شيشرون "عن الخطابة De Oratore"، و"بروتس "Brutus، و"الخطيب Orator"؛ فى "بروتس" يبزغ شيشرون بوصفه ذروة الإنجاز الخطابى الرومانى.

يرى توماس فيدمان Wiedemann أن بزوغ معنى "الأمة" جاء نتيجة تأثير إعادة التعمير بعد الحرب الاجتماعية (٩١-٨٩ ق.م.):

رأت النخبة من ملاك الأراضى فى إيطاليا نفسها بسرعة مجتمعًا واحدًا يتحدث اللاتينية، وليس مائتى مدينة وقبيلة متميزة أو نحو ذلك، لكل منها لغة وهوية مختلفتان. واحتاج هذا المجتمع الجديد المصطنع رموزًا ثقافية جديدة، أخذت من مجال كامل كان على القادة الرومان المتنافسين أن يقدموه: وعد بإمبراطورية عالمية، وألعاب قتالية، ونظام قانونى مشترك، ومعجم لاتينى أوسع للتعبير عن المصطلحات التقنية للتعليم اليونانى، وأعمال شعرية لمنافسة اليونان، والخطابة بالطبع. لم يخطط أحد للتأثير على المدى البعيد لهذه الإستراتيجيات المتنافسة لتحقيق المجد، وكما هو الحال فى معظم الثورات الاجتماعية والثقافية- بما فيها تلك التى تؤدى إلى ثقافة أوروبية شاملة جديدة فى جيلنا- عرف القليلون، حتى من المثقفين، أهمية الحاجة إلى ثقافة جديدة. لكن كان هناك البعض ممن أدركوا الحاجة إليها، وربما كان شيشرون أفضل من أى شخص آخر فى تحقيق طموحاته بتقديم ما استدعاه توحيد إيطاليا[٣٢].

شيشرون، **الرجل الطيب** فى الجمهورية الرومانية، بالطبع، مثال أساسى لرجل صنع نفسه بقدراته على استثمار مهاراته الخطابية وسيطرته على آليات المناورة والقولبة والصياغة الثقافية[٣٣]. ويرى توماس هلبينك Halbinek أن رسائل شيشرون موجهة و"مكوِّنة للسياق السياسى والاجتماعى" وليست "وصفية أو انعكاسية"[٣٤]. كما

يرى أن مقدماته تسعى إلى إفادة "قطاع من ممثلي الأرستقراطية في دور سياسي جديد، الوسيلة التي من خلالها تزداد سلطة ذلك القطاع مصادرة ملكية العاصمة الثقافية لشعب تعرض للغزو، أي الإغريق"[٣٥]. بشكل مثير يقرأ مقدمة شيشرون لكتاب "**عن الخطابة**" (٥٥ ق.م) على أنها "تقليل من شأن السياسة العملية لصالح التميز الثقافي"، مقدما "الجزء الأكبر من مساره السياسي والقضائي باعتباره -جوهريا- إعاقة لعمله خطيبًا"[٣٦]. وهذا الانقسام المقرر ثقافيا (بين الحياة العامة والدراسة الخاصة) كثيرا ما تناقضه خطب شيشرون، مثل "De Lege Maniliana" التي يعبر فيها عن مثله، والنسخة المنشورة من "In Catilinam" وفيها يوبخه الوطن على تساهله كقنصل، وهي خطب تبرير واعتذار. إن "إصراره على أولوية الثقافة" يشمل السياسة والمحاكم، "تبتكر رسائله الإيديولوجيا والشروط التي يمكن أن يستمر في ظلها ابتكار الإيديولوجيا"[٣٧].

في حياة كوينتيليان، اغتصب الفلاسفة التربية الخلقية التي رأت الخطابة أنها حكر عليها[٣٨]. ورغم إن الفلاسفة تحاشوا الحياة العامة، فقد نفاهم دوميتيان Domi-tian من روما سنة ٨٩ وسنة ٩٢ (أو ٩٥). وعلى العكس، تمتع كوينتيليان بإحسان نيرون وفيسباسيان Vespasian ودوميتيان[٣٩]. ومن أوجه كثيرة كان ممثلا لبلاط الإمبراطورية الرومانية. تبرهن مورجان T. Morgan بشكل مقنع بأن كتاب كوينتيليان Institutio Oratoria "يمثل في ذاته نظرية تعليمية، وليس مجرد كتيب في الخطابة أو مصدر أساسي للنقد الأدبي"، وتشير إلى "وجود نظرية تعليمية بانتظام في العالم القديم في سياق النظرية السياسية، كانت وظيفة الخطابة إنتاج شعب مناسب لتحقيق نظام سياسي مهما يكن والحفاظ عليه، نظام اقترحه المؤلف لدولة معينة"[٤٠]. وبالنسبة لها، كان العمل "رؤية كوينتيليان للكيفية التي قد يكون عليها المجتمع الروماني إذا تحقق برنامجه التعليمي". يمثل "الرجل الطيب" (vir bonus) و"المتحدث الماهر" (dicendi peritus)عند كاتو Cato، ولا يمكن الفصل بينهما، إنتاج التعليمي الخطابي عند كوينتيليان. وتقع سلطة اللغة في القلب من نظرية كوينتيليان، والحال كذلك أيضا عند إيسقراط وشيشرون:

إذا كان إنتاج التعليم، بمعنى ما، فى نوع معين من اللغات سلطةً سياسية وفضيلة، يقترب إذاً استخدام تلك اللغة فى ذاته من ضمان فضيلة الإنسان الذى يستخدمها وسلطته(٤١).

الخطابة فى بيزنطة:

أثناء الموجة السفسطائية الثانية- إحياء الخطابة الإغريقية فى الإمبراطورية الرومانية فى القرنين الثانى والثالث- كما برهن تيم ويتمارش Whitmarsh، يمثل أريانوس Arrian وهيروديس أتيكوس Atticus أبرز مثالين لتكافل النشاط السياسى والأدبى "لتنافس على المكانة، مرتبط بعرض التربية علامة على مكانة النخبة وموضع مشحون جدا تطلعت فيه النخبة إلى مطالبها المتنافسة على المكانة"(٤٢). يمكن أن تقدم لنا إطلالة سريعة على بيزنطة فى أواخر العصور القديمة أمثلة مهمة لما يحدث فى المجتمعات حين يكون اكتساب اللغة بوابة النجاح. يرى بيتر براون Brown أن "حكم القسطنطينية، وخاصة فى الفترة من ٣٢٤-٣٣٧، شهد التأسيس النهائى لـ"أرستقراطية خدمة" جديدة على قمة المجتمع الرومانى". وكانت تتكون من "مسئولين بأجر" نجد بينهم:

> الجهد القلق للطبقة العليا الأكثر مرونة لاستعادة جذورها فى الماضى وتحقيق قاعدة ثابتة للترابط، احتاجت الطبقات الحاكمة الجديدة إلى علماء، وشكل العلماء، بدورهم، البيروقراطية، وهيمنوا أحيانا على البلاط.

وقد ميّز براون:

> كفاحا أصيلا لخلق نخبة... سعى الرجال، باستيعاب مدروس للمعايير الكلاسيكية للأدب والتصرف على غرار الأبطال القدامى، إلى الاستقرار، إلى تأكيد ما يستطيعون العثور عليه فى المشاركة العادية فى الحياة بشكل تقليدى.

إنه يرسم صورة لمجتمع كانت آليته الرئيسية للتعريف الذاتى الثقافى من خلال دراسة إرثه الأدبى المتأثر ببيروقراطية تتشكل من العلماء[٤٣].

لكن الصورة فى بيزنطة تعقدت بهيمنة الكنيسة والمسيحية: كثيرًا ما استُخدمت الخطابة والقدرة على التحدث بشكل مناسب أدوات لاستمرار الثقافة المسيحية. وفى القرن العاشر، فى ظل إصلاحات الإمبراطور قسطنطين السابع بورفروجنيتوس Porphyrogenitus (913-959)، كان التحكم فى الخطابة والتعليم تحكمًا فى الهرم الاجتماعى. وكان الإمبراطور راعيًا نشطًا للتعليم طبقًا لفقرة لمؤرخ مجهول الاسم فى تلك الفترة[٤٤]. على أساس هذه الفقرة، يستنتج أجابيتوس P. A. Agapitos:

لم يكن نظاما يعزز البحث، بل نظامًا يجمع وينتقى وفى النهاية يشفر المعرفة لتناول وتحكم أسهل. وقد شرع وجود الحاكم هذا التحكم ورفعه إلى عقيدة تعليمية بالغة الأهمية سياسيًا.

فى هذا المجتمع "كان المعلمون يأتون من المراتب العليا للمؤسسة المدنية والعسكرية؛ وكان التلاميذ بدورهم يُهيئون لاحتلال مناصب أساسية"، ومثَّل التعليم "دورًا مبرمجًا فى تشكيل النخبة الحاكمة"[٤٥].

وشهد القرن الحادى عشر فى بيزنطة ثغرة قصيرة لكنها قوية فى السيطرة الفكرية للإمبراطور والكنيسة، فى صورة "حكومة الفلاسفة"، رغم إن محنهم تشهد بوضوح على مقاومة لأية محاولة للتزييف الثقافى الذى قد يتعارض مع استمرار الوضع الفكرى الاجتماعى والدينى الراهن. (ومن غير المدهش، إذًا، أنه، بكلمات توماس كونلى Conley، "رغم حقيقة أن النص كان متاحًا للعلماء فى القسطنطينية فى القرن الحادى عشر، فإنه لا يوجد دليل على أن أحدًا ممن عملوا هناك قرأ بالفعل "خطابة" أرسطو": وُضع الشرحان البيزنطيان لكتاب "الخطابة" فى العقود الأولى من القرن الثانى عشر)[٤٦]. رغم الانتماء إلى عائلات من الشرائح الوسطى من المجتمع فى حالة ميخائيل سيلوس Psellos وقسطنطين لودس Leichoudes، أو الترحيب من المقاطعات فى حالة جون مفربوس Mavropous وجون زيفيلينوس Xiphilinos، ارتفع

هؤلاء الرجال إلى مناصب رفيعة اجتماعيًا وسياسيًا وثقافيًا وفكريًا فى ظل حكم قسطنطين التاسع مونومشوس Monomachos (1042-1055)، وبهذا الوضع يشكلون تضادًا قويًا مع "مسئولى القرن العاشر، الذين كانوا ينتمون للأرستقراطية البيروقراطية فى العاصمة"(٤٧). وقد مثلت مواقفهم الأكاديمية وإصلاحهم التعليمى تهديدًا حقيقيًا للكنسية: إن ميخائيل سيلوس فى ١٠٥٤ "أُرغِم على تقديم اعتراف علنى بالمذهب الأرثوذكسى"(٤٨) والانسحاب، لوقت قصير، ليقيم فى دير فى بيثنيا Bythnia. فى ١٠٨٢ أخضع ألكسيوس الأول كومنينوس Comnenus (1081-1118) جون إيتالوس Italos، ربيب الإمبراطور ميخائيل السابع دوكاس Doukas (1071-1078) وتلميذ ميخائيل سليوس لاختبار إيمانه وأدين، وأضيفت **لعنة جديدة لمراسم الأرثوذكسية**(٤٩).

أولئك الذين يقدمون دروسا فى المواضيع الهيللينية ولا يدرسون هذه المواضيع من أجل التعليم فقط، بل يتبعون الآراء التافهة للهيللينيين ويؤمنون بصحتها، ولأنهم يعتبرونها صحيحة، يحثون الآخرين- سرًا أو علانية- على الإيمان بها ويعلمونهم دون تدبر، يجب لعنهم(٥٠).

الجدل اللغوى بشأن البراعة الخطابية الخاصة للزعماء الدينين الثلاثة (جيرجريوس النزينزى Nazianzus وباسيليوس قيصرية Caesarea ويوحنا فم الذهب Chrysostom)، الذى بدأ فى حكم ميخائيل السابع وتنامى إلى حد خطير فى عهد ألكسيوس كومنينوس، كان أغنية الوداع للمشروع التعليمى لـ"حكومة الفلاسفة": "مدت أسرة كومنيوس Komnenoi الحاكمة سلطتها إلى الطبقة الحاكمة العسكرية والبيروقراطية للدولة"، و"شهد القرن الثانى عشر نموًا مطّردًا للتدخل الإمبراطورى فى مسائل اللاهوت والتعليم"(٥١).

على غرار أثينا، وروما وبيزنطة كانت اللغة، وعرضها الجدلى فى الخطب، وتشفيرها فى الخطابة ونقلها للمعرفة من خلال التعليم تشكل المنشأ الفكرى الاجتماعى والسياسى، ويمكن أيضا إدراك هذا المنشأ فى البصرة والكوفة وبغداد العباسيين تتجلى فى مجموعة من الأساليب المختلفة.

(٢) خطابة أرسطو في الترجمة العربية:[٥٢]

يقدم ابن النديم البغدادى جامع الكتب، الذى كتب فى نهاية القرن الرابع/ العاشر، المقطع المعرفى التالى فى الفهرست:[٥٣]

لهذا الكتاب على ريطوريقا معناه الخطابة يصاب بنقل قديم وقيل إن ابن إسحاق [ابن حنين][٥٤]. نقله إلى العربى ونقله إبراهيم بن عبد الله[٥٥]. فسره الفارابى أبو نصر[٥٦]. رأيت بخط أحمد بن الطيب هذا الكتاب نحو مائة ورقة بنقل قديم[٥٧].

ثمة استنتاجان، فيما يخص هذا البحث، استنتجهما من هذه الفقرة: وجود "نقل قديم" وما قد يستنتج أنه تفسير ينسب لأحمد بن الطيب الشركسى (ت: ٢٨٧/ ٨٩٩)[٥٨]، تلميذ الكندى الفيلسوف الذى ينتمى للأفلاطونية الجديدة (توفى بعد ٢٥٠/ ٨٦٥). ويلاحظ بيترز F. E. Peters أنه "رغم عدم بقاء شيء من '**الخطابة**' باسم [الكندى]، فإن هذه النسخة **القديمة** لأحد تلاميذه توحى بأن '**الخطابة**' كان يدرس أيضا في دائرة الكندى، ومن غير المعروف فى ترجمة من"[٥٩].

يقول الكندى فى رسالته عن كتب أرسطو، "**فى كمية كتب أرسطاطاليس**"، واصفًا "**أورجانون** Organon": "وأما السابع من المنطقيات فهو المسمى ريطوريقا، ومعناه البلاغى"[٦٠]، ولا أجد سببا للشك فى معرفته العامة بالكتاب، التى تتضمنها كلماته[٦١].

يمكن، إذًا، أن نستنتج أن "**الخطابة**" فى ترجمته العربية لعب دورًا متواضعًا فى منهج الكندى، معاصر الجاحظ، المنهج الأرسطى ذى النزعة الأفلاطونية الجديدة، وفى دائرته[٦٢]. ويمكن تحديد عدم تأثير هذه الرسالة على وسطه بإشارة فى مجموعة الأعمال المنسوبة خطأ للشخصية المبهمة لجابر بن حيان، وهو كيميائى عربى من القرن الثانى/ الثامن إلى "رسالتنا التى شرحنا فيها رسالة أرسطو فى **البلاغة والكتابة الشعرية والكلامية**"[٦٣]. وبالطبع، ينبغى ألا نعتمد كثيرا على هذه الكتابات، رغم إننى أجد فيها الكثير مما يرتبط بإعادة بناء المناخ الثقافى فى أوائل القرن الثالث/ التاسع[٦٤].

النسخة الباقية إلى اليوم من الترجمة العربية لكتاب الخطابة طبعة مقارنة أعدها الدارس الأرسطي ابن السمح المتوفى سنة ٤١٨/١٠٢٧[٦٥]. توضح التعليقات التي سجلها وترجمها ليونس M. C. Lyons أنه كان في متناول يده نسختان عربيتان ونسخة سريانية[٦٦]. عن النسختين العربيتين، يقول ابن السمح: "ووجدت له نسخة بالعربية سقيمة جداً جداً، ثم وجدت له نسخة أخرى بالعربية أقل سقما من تلك"[٦٧]. يؤمن ليونس في ملخصه الوافي والدقيق بأن التاريخ الأموي (٧٣١/١١٣) "قد يبدو مبررًا بشكل جوهري" لأقدم ترجمة عربية، ويواصل ليقول:

> نقل نص من هذا النوع عبر قرون ينبغي أن يكون مؤشرا لحيوية التقاليد الأكاديمية التي حفظته، ولا يبدو أن هناك سببًا للشك في أن النسخة التي بين أيدينا ترجمة "قديمة"، وكل الأدلة، يمكن أن تتواءم مع تصريحات ابن السمح التي توضح أن هذا النص مؤلف بعناية، وربما تكون نقاط ضعفه أقل بروزا من حقيقة بقائه[٦٨].

ربما ينبغي، إذًا، ألا نستبعد أصلا أمويا لنسخة ابن السمح، رغم إن الدليل، كما يشير هاينريش W. Heinrich، ضعيف[٦٩]، وقد لاحظنا أن الكندي وتلميذه السرخسي عبّرا عن اهتمام بالعمل في القرن الثالث/ التاسع ويربط فيجيلبول Vageipohl (2002) هذه الترجمة بحلقة الكندي. إن غياب أي دليل فلسفي ثابت بأن الجاحظ اقتبس من "**خطابة**" أرسطو بالعربية لا يستبعد احتمال أنه كان مطلعا على الأفكار التي يمثلها هذا الكتاب، ويتبين أيضًا من المسح الذي قمْتُ به للبلاغة الكلاسيكية وفي أواخر العصور القديمة أن الأبعاد الخلقية تبقى ثابتة في التراث- التراث العام الذي وجد المسلمون في العصر الأموي وأوائل العصر العباسي أنفسهم ورثته.

يبدأ أرسطو "**الخطابة**" بالجزم بأن "**الريطورية** [الخطابة] **ترجع على** [أي تعتمد على] **الديالقطيقية** [الديالكتيك]"[٧٠] ويلاحظ سميث R. Smith أن "مهارة الديالكتيك مكون أساسي في مهارة الخطابة"[٧١]. "**الخطابة**"، إذًا، نظير "**الطوبيقا**"؛ والأخير عمل

كان مركزيًا فى المؤسسة الدينية لشرعية العباسيين، وكانت الترجمة بتكليف من الخليفة المهدى (ت: ١٦٩/ ٧٨٥) لتيمثاوس الأول، البطريرك النسطورى، مع مساهمة من أبى نوح، وكان كاتبًا مسيحيا فى البلاط[٧٢]. وبالإضافة إلى ذلك، أكد هاينريش بشكل لا يقبل الشك على الأهمية الفكرية والفلسفية لنص مماثل، "**البويطيقا**"،[٧٣] ويرهن بلاك D. L. Black على حالة مقنعة جدا لإعادة تقييم التضمين السكندرى والإسلامى "**للخطابة**" و"**البويطيقا**" فى "**أورجانون**": "توحى السياقية المنطقية للخطابة والبويطيقا بتمجيد، لا تشويه هذين الفنين"[٧٤].

(٣) العربيةُ لغة مقدسة:

جاء ازدهار النثر العباسى أواخر القرن الثانى/ الثامن وأوائل القرن الثالث/ التاسع مصاحبا للإدراك الدينى للطبيعة المقدسة والروحية **للعربية**، لغة عربِ البادية التى جاء بها القرآن الكريم. وهكذا فإن الحكايات المختلفة على ما يبدو لأصل النحو العربى التى يؤيدها مايكل كارتر Carter (نشأ النحو نتيجة التفكير الشرعى الإسلامى لأن الكلام اعتبر فعلا اجتماعيا) وفريستيف C. H. M. Versteegh (نشأ النحو فى محاولة لمنع فساد العربية نتيجة انتشار الفتوحات الإسلامية (وهى النسخة الإسلامية التقليدية)، وبصرف النظر عما يرويه المرء بشأن هذه الظاهرة، التفاف على تقديس **العربية**: إذا كان الخطأ فى استخدام لغة الله مروقًا، فإن تجنب الأخطاء اللغوية يصبح قضية خلقية، وبالتالى يصبح النحو علمًا شقيقًا للفقه، لأن الاثنين محاولتان للمشاركة فى إلهامات دينية متماثلة[٧٥].

وهكذا فإن الأبعاد الفكرية الاجتماعية والسياسية للغة التى يمكن اعتبارها مركزية بالنسبة لأثينا وروما وبيزنطة يجب فهمها، بالنسبة للعباسيين فى القرن الثالث/ العاشر، فيما يتعلق بالأهمية الدينية للوسيط اللغوى الذى استخدمه الله لوحيه: وفى القرآن إشارات لا تحصى لنفسه بأنه "قرآن عربى"، وهكذا تتمتع **العربية** بمرسوم

إلهى. قراءة مايكل كوبيرسون Cooperson للكتابة فى أوائل العصر العباسى فى كتابه "سيرة عربية كلاسيكية: ورثة الأنبياء فى عصر المأمون :Classical Arabic Biography the heirs of the prophets in the age of al-Ma'mun" فيما يتعلق بآلية "إرث النبى... استعارة دينية وسياسية"[٧٦] ينبغى بالتالى تعزيزها باستيعاب الوسيط اللغوى الذى اختير لهذه المطالب بالإرث النبوى: التأليف بالعربية والتفوق فيها احتفاء بالوحى الإلهى، ويصبغ العمل الذى يؤلف على هذا النحو بهالة مبرأة دينيًا.

رسالة الشافعى:

إذا سلمنا بفرضية ضرورة عدم فصل الأدب عن التفكير فى القرن الثالث/ التاسع، فإن هذا يستتبع ضرورة عدم فصل التفكير عن الأدب. بتعبير آخر، لاستيعاب طبيعة النشاط الفكرى فى هذه الفترة، نحتاج إلى التجرد من تراكمات عفا عليها الزمن لمقولات واختلافات زيفت لاحقا. لذا أتمنى أن أؤسس ارتباطًا فكريًا وجدليًا بين "الرسالة" الشرعية النظرية للشافعى و"**بيان**" الجاحظ، لأقترح أن الفقه والبلاغة لم يكونا مغلقين بإحكام عن بعضهما كما افترضت دراسات حديثة على ما يبدو[٧٧].

إلى وقت قريب اعتبر الشافعى (ت: ٢٠٤/ ٨٢٠)[٧٨] عمومًا "مهندس الفقه الإسلامى"[٧٩]. لكن وائل حلاق افترض أن فى الشكل المكتمل للفقه الإسلامى، **أصول الفقه**، المصنفة فى القرن الرابع/ العاشر "كان لـ"رسالة" الشافعى والنظرية التى تتضمنها تأثير ضئيل، إذا كان لها تأثير، فى معظم فترات القرن التاسع؛ وإن صورة الشافعى مؤسسًا لأصول الفقه ابتكرت فى وقت تال"[٨٠]. وفيما يتعلق **بأصول الفقه** فيما بعد، يصيب الحلاق فى التأكيد على الانقطاع بين "**رسالة**" الشافعى والأمثلة مكتملة التطور فى الفقه. لكنه يخطئ حين يعتقد أن "القرن التاسع لم ينتج أعمالا فى **الأصول** أو تفسيرات **للرسالة** أو تفنيدًا لها"[٨١]. "**بيان**" الجاحظ من الكتب التى انشغلت بفكر الشافعى وتفنيده، وتبين هربرت برج Berg تأثير الشافعى فى "وجود

الإسناد بكثرة فى الأحاديث التفسيرية فى مجال تفسير القرآن". يبرهن برج على أن "إصرار الشافعى على وجود **إسناد** صحيح شجع على تكاثر **الأحاديث** وصناعة **الأسانيد**"(٨٢).

"**رسالة**" الشافعى عمل فى التأويل الشرعى، ألَّف أصلا فى العراق **لمحدِّث** بصرى هو عبد الرحمن بن مهدى (ت: ١٩٧/ ٨١٣)، وراجعه بعد ذلك فى مصر. إنه عمل يحاول "وضع نظرية تصف، وتوصِّف، طرق صياغة القانون"(٨٣). وقد فُسِّر بأشكال متنوعة. يرى فيه الحلاق "اهتمامًا سائدًا بعلوم **الحديث** وتطويرها"، ويؤمن بأنه "فى التنظير للشريعة، كان واضحا أن **سنَّة** النبى أول اهتمامات الشافعى وآخرها"، ويصنفه محدِّثًا(٨٤). وفسره جوزيف لورى Lowry على أنه استكشاف شرعى نظرى للاحتمالات التفسيرية لنظرية الشافعى فى البيان كما يطبق على القرآن والسُّنَّة(٨٥). ويرى محمد أركون، أن عمل الشافعى يقع تحت عنوان بحث ما يسميه "العقل الإسلامى"(٨٦)، بينما يعتقد جورج المقدسى أن هدف الشافعى من كتابة "**الرسالة**" كان "مواجهة أى نظام للمعرفة الدينية يتجرأ على أن يتجاوز القرآن وسُنَّة النبى... أعلن مذهب الشافعى بأن الكتب المقدسة هى كل ما نحتاجه للخلاص"(٨٧). وأخيرًا يرى نورمان كلدر Calder:

> إن حدود... الوحى [الإلهى]، أنماطه ومبادئه الصحيحة فى التفسير، تشكل موضوع "**الرسالة**"، وكل كتابات الشافعى المثيرة للجدل. لكن هذه الاعتبارات المعرفية لم تعرف فقط طبيعة **العلم** وحدوده لكنها عرفت أيضا الحائزين عليه وحدود سلطتهم(٨٨).

وكما يرى كلدر، تقدم "**الرسالة**" نظرية فى المعرفة عن كيفية التعبير عن السلطة- كتابية، ونصية، ونظرية شرعية وسياسية. وكما أدرك المقدسى، تتعلق فكرتها الرئيسية بالخلاص، لأنها علم للأخلاق ونظام للتأويل المعرفى: مادتها الحقيقية كيف ينبغى للمؤمن أن يعيش. وفى مركز تأويلها المعرفى، كما يوضح لورى، مفهوم **البيان**، المتضمن فى جزء عن قداسة **العربية**. وقد اقترح أيضا أنه يمكن رؤية انعكاسه فى

"بيـان" الجاحظ، الذى أراه ردًا خـاطفًـا على علم الأخـلاق المنجى كما تتـضـمنه نظرية البيـان فى "الرسـالة" واندمـاجًـا مـعه. ولأن الجاحظ يقـدم علمًا للقيـم- نظرية عن القيم النهـائيـة- الذى يسـود فـيـه الفـكر العـقـلانى للإنسـان: علـى الإنسـان أن يقـرر كـيف يعيش.

الشافعى والعربية :

فى "الرسـالة" يسـتكشـف الشـافـعى، فـى تفسـير **"البيـان الخامس"**، نتـائج أصـداء الخاصية الروحية للعربية[٨٩]. فى مناقشته للقرآن العربى ("الرسالة"، رقم ١٧٣-١٧٨)، يقـتـرح نظرية للغـة تقدم عـرضـا لسـعـة العربيـة، "ولسـان العـرب أوسـع الألسنة مـذهبا وأكثرها ألفاظا" وتشـابها مع الفقه (رقم ١٣٨-١٤٣)، وكيف يمكن فقط لنبى أن يعرف العربية معرفة تامة (رقم ١٣٨)، وكيف تكتسب اللغة وتستخدم (رقم ١٤٦-١٤٨) وكيف يمكن لفظ الكلمـات بطريقـة تنـاسب الموضـوع[٩٠]. لكن السـيـاق كله، ديالكتيـكى وجدلى لكل من هذه المقترحات: تطرح على أنها دفع لمجادل غير محـدد[٩١]. وباحتـواء التـصـميم العظيم للشـافعى، تكون دراسـة علـوم العربية والعلوم اللغـوية مطلوبة للفقـيه، فى شكل تصريح عن أوجه التماثل التى يحملها هذا التخصص مع معرفة سُنَّة النبى (**"الرسالة"**، رقم ١٤٢-١٤٣)[٩٢].

من أوجه كثيرة، معالجة "البيان الخامس" قمة طموح خطاب الشـافعى، من المؤكد أنه الأصعب فى الاستيعاب فى مـجمله. كافح الخضـرى مع مسار تفكير المؤلف، قاطعا اطراد الجدل موحـدا القياس والطبيـعة الإلهية للغة القرآن **(العربية)** بنقل الخطاب عن **العلم** من موضـعه فى مناقشة **الحديث** على أسـاس أنه "يتناول موضـوعًا فقهيا واسـعًا، وليس الأحاديث بوصفها مصدر [**الشريعة**]"[٩٣].

من سمات جدل الشافعى استخدام الشعر الجاهلى [أربعة أبيات لأربعة شعراء] لشرح مـا فهمه عرب البادية من **الشطر والجهة**[٩٤]. وهذه الفقرات جوهرية فى مقاربته

السياقية لمعاني القرآن وتوضيح -أثناء التطبيق- قيمة مناقشة **العربية** التى تلى ذلك. إنها، بشكل ما، تشهد على الوسط الفكرى الذى سعت "**الرسالة**" إلى التأثير فيه: بادعاء الفقه الحق فى دراسة اللغة فى الشعر الجاهلي، وبتوضيح قابلية هذا السعى العلمي لتأسيس يقين شرعي، يتحدى الشافعي الدراسات القديمة التى قام بها اللغويون والنحويون لشعر عرب البادية، والمفهوم المنتشر عن العلاقة بين دراسة الشعر العربى وعلم **النحو** العربي. ويوجد أيضا تحد للطريقة التى يستخدم -أو سوف يستخدم- بها الشعر فى رسائل مثل "**البيان والتبيين**" للجاحظ بعد ذلك.

ثمة سمة أخرى لشرح الشافعي "للبيان الخامس" وهى علاقة الأقسام فى المقولات الخمس للمعنى ("**الرسالة**"، رقم ١٧٩-٢٥٧) بالمناقشة السابقة عن طبيعة عربية القرآن: إنها إفاضة فى توليد المعنى والبحث فيه وعملية التواصل بالعربية وبها يختم الشافعي شرحه للبيان الخامس (رقم ١٧٣-١٧٨)[٩٥]. ويرتبط أيضا بالموضوع علاقة مناقشة العربية بتفسير **الاجتهاد**[٩٦]، وهو، بدقة، "البيان الخامس". ومع ذلك ليست العملية الدقيقة التى يقوم بها الشافعي فيما يتعلق بالبرهان متفردة أو لا لبس فيها.

يبدأ معالجة "البيان الخامس" بحالات عديدة للاجتهاد: تحديد القبلة ("**الرسالة**"، رقم ١٠٤-١١٤)، أو عدل الشهود (رقم ١١٥-١١٦)، أو الفدية التى تدفع للصيد [أثناء الإحرام]، ملاحظا: "ومعنى هذا البابِ معنى القياس؛ لأنه يُطلب فيه الدليل على صواب القبلةِ، والعَدلِ، والمِثلِ". ("**الرسالة**"، رقم ١٢١). وتُرفَض الآراء الشخصية لصالح العلم: "وهذا الصنف من العلم: دليلٌ على ما وصفْتُ قبلَ هذا على أنْ ليس لأحد أبدًا أن يقول فى شيء حلٌّ ولا حرُم إلا من جهة العلم. وجهةُ العلم الخبرُ: فى الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو القياس". ("**الرسالة**"، رقم ١٢٠). ويواصل الشافعي الشرح، القرآن وسنة النبى التى عليها إجماع على أنها معرفة شرعية مؤكدة لا تقبل الجدل، حيث إن القياس والاجتهاد وسيلتا ضمان "أن الوحى يقدم أساسًا لقرار شرعي" ("**الرسالة**"، رقم ١٢٢-١٢٥)[٩٧]. **والإجماع** آلية أخرى تنتمى لهذا الباب الأخير، وفى "**الرسالة**" رقم ١٢٦ يشير الشافعي إلى أنه يتناوله فى موضع آخر من الرسالة. "بالنسبة للشافعي يمثل **الإجماع** دائما رأى العلماء، ويتناول هذا الرأى دائمًا تفسير نص مقدس"[٩٨].

عند هذه النقطة، مع الحديث عن القياس ينتهى شرح "البيان الخامس"، وتتمثل الحيلة الرئيسية الشائعة لإشارة المؤلف إلى نفسه فى التصريح بانتهاء باب والإعلان عن باب آخر. عند هذه المرحلة، يعلن الشافعى عن تطور آخر فى تأليف رسالته: تعريف "جماع علم كتاب الله". ويتضمن هذا العلم أربعة مكونات:

١- العلم بأن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب (**"الرسالة"**، رقم ١٢٧).

٢- المعرفةُ بناسخ كتاب الله، ومنسوخة، والفرْضِ فى تنزيله، والأدبِ، والإرشادِ، والإباحةِ (رقم ١٢٨)[٩٩].

٣- المعرفةُ بالموضع الذى وضع الله به نبيه من الإبانة عنه (رقم ١٢٩)؛

٤- معرفةُ ما ضرب فيها من الأمثال الدوالِّ على طاعته [النبى] (رقم ١٣٠).

ينهى الشافعى هذا الباب بتصريح يربط هذه المقولات الأربع بالاستخدام الصحيح للاجتهاد وتجنب الاستحسان ("القرار طبقا لرأى شخصى") (**"الرسالة"**، رقم ١٣١-١٣٢)[١٠٠]. وكثيراً ما نواجه هذه التقنيات التفسيرية حين يرغب مؤلف يواصل الإسهاب فى التصريحات التى أعلنها، وتشكل حيلة رئيسية ثانية تستخدم للإشارة إلى نهاية الباب أو الخطاب.

تأتى المكونات الأربعة للمعرفة الموضحة فى **"الرسالة"** رقم ١٢٧ بمثابة عنوان تنظيمى لجزء مهم من بقية الرسالة: القرآن عربى موضوع **"الرسالة"** رقم ١٣٣-٢٥٧، وتقدير القرآن للنبى موضوع رقم ٢٥٨-٢٦٨، والأمر بطاعة النبى موضوع رقم ٢٦٩-٣١١، بينما المواد المفصلة فى ٢ والمقدمة سابقًا، يناقش **النسخ** فى رقم ٣١٢-٣٤٥، ٢٩٣-٤٢٠، **والفرض** فى رقم ٣٤٦-٣٩٢، ٤٢١-٥٦٨. وكما فى شرحه لأوجه **البيان**، الذى راجعناه فى "البيان الخامس"، نلاحظ أن الشافعى يتجنب الشرح الخطى لمكونات "المعرفة بكتاب الله" ولا يسعى إلى تقديم إسهاب شامل بتفاصيلها. (ويأتى تنظيمه للمناقشات حول النسخ والفرض مطابقا لطريقته)، وهذا بعض الشرح المنهجى للشافعى وتقنيات الجدل كما تمثلا فى **الرسالة**.

لا يأتى معظم الشرح -دلالة الجدل- مباشراً تماماً بهذا الشكل: من الصعب، رغم كل شىء، تمييز مناقشة عربية للقرآن عن مناقشة البيان، وبشكل مؤكد عن المصطلحات الثقافية فى القرن الثالث/ التاسع عموماً، كما يمكن أن أبرهن أيضاً بالتعريفات الفقهية للشافعى نفسه. إن الترادف الفعلى للبيان **والعربية** وتوقف مناقشاته لأحدها على مناقشاته للآخر يشهد عليه الاستشهاد بالقرآن فى **"الرسالة"**، رقم ١٥٦-١٦٢، لتوثيق سمو اللغة التى يتحدث بها النبى محمد (رقم ١٥٣-١٥٤).

يناقش الشافعى، فى سياق جدلى لتفنيد آراء خصمه الغامض، وإثبات أن القرآن عربى خالص، مختلف طرق توليد المعنى، المتوفرة للمحدثين الأصليين بالعربية:

قال الشافعى: أنزل الله كتابه إلى العرب بلسانهم فقط، بما يتوافق مع المعانى كما يفهمونها. ومن هذه المعانى التى فهموها اتساع لسانها، وفطرتها للتعبير عن شىء عام وظاهر، يقصد إلى أن يكون عاماً وظاهراً، يتناثر الجزء الأول من هذا التصريح مع الأخير(١٠١) [أو] بشكل عام وظاهر، به يقصد العام ويدخله الخاص- ويستنتج هذا من جزء من التعبير من ذلك المصدر(١٠٢)، [أو] بشكل عام وظاهر، ويقصد به الخاص، [أو] بشكل ظاهر، من سياق يفهم منه أن المقصود شىء آخر غير الظاهر. وتوجد معرفة هذا كله فى بداية الكلام أو وسطه أو نهايته (**"الرسالة"**، رقم ١٧٣). يمكن لهم [أى العرب] البدء فى حديث [بطريقة تجعل] كلمتهم الأخيرة تبين الأولى (رقم ١٧٤). يمكنهم [أى العرب] التكلم بشىء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تعرِّف الإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامهم لانفراد أهل علمهم به دون أهل جهالتهم (رقم ١٧٥). ويمكنهم [أى العرب] تسمية الشىء الواحد بالأسماء الكثيرة وتسمية المعانى الكثيرة بالاسم الواحد (رقم ١٧٦).

يسمح اتساع العربية إذاً: (أ) باستخدام الألفاظ بمعنى عام وبديهى (شامل). (ب) بالاستخدام الشامل للإشارة جزئيا إلى أفراد محددين أو أشياء محددة (لستُ

متأكدًا مما يعنيه الشافعى بهذا)، وأيضًا (ج) استخدام العموميات لخصوصيات محددة، (د) باستخدام اللغة الحرفية للتعبير عن معنى غير حرفى كما يحدده السياق الذى يستخدم فيه، وأفهم من هذا أن الشافعى يقصد الاستخدام المجازى. وتطورت هذه القضايا فيما بعد إلى علم **وضع اللغة**[١٠٣].

ويتقدم الشافعى لا ليؤكد فقط على اتساع العربية ومرونتها، لكنه يؤكد أيضًا على أهمية السياق للاستنتاج الصحيح للمعنى. إن تضمينه لكلمة "إشارة" يظهر فجأة، بالطبع- كما نرى- فى التعريف الخماسى الذى يقدمه الجاحظ للبيان، بينما يعبر الشافعى عن الوضع الفقهى، كما يعبر عنه المفسر والمفكر فخر الدين الرازى (ت: ٦٠٦/ ١٢٠٩): "إن الألفاظ ما وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية، بل وضعت للدلالة على المعانى الذهنية"[١٠٤].

واستمرارًا لهذه الفقرة يوضح الشافعى تفوق الفقه فى الفهم والاستخدام الصحيح للعربية. ومن الصعب تحديد هوية الجماعة التى يوجه لها الهجوم[١٠٥]، ربما كان فى ذهنه هدف ضد الشعوبية- والشعوبيون من مجدوا الثقافات غير العربية- أو ربما كان يقصد مجادلين مسيحيين بمناظراتهم المعادية للإسلام فى العربية[١٠٦]، وربما يكون هدف اعتراضاته دخول مفاهيم فلسفية يونانية إلى الإسلام. ويتلاءم توجيه الاتهام إلى هذه المجموعات الثلاث مع الطموحات المعرفية للشافعى:

> وكانت هذه الوجوه التى وصفْتُ اجتماعَها فى معرفة أهل العلم منها به، وإن اختلفت أسباب معرفتها: مَعْرِفةً واضحة عندها، ومستَنكَرا عند غيرها، ممن جَهِل هذا من لسانها، وبلسانها نزل الكتابُ، وجاءت السنة، فتكلَّف القولَ فى علمها تكلُّفَ ما يَجْهَلُ بعضَه (**"الرسالة"**، رقم ١٧٧). ومن تكَلَّفَ ما جهِل، وما لم تُثْبِتْه معرفته: كانت موافقته للصواب- إنْ وافقه من حيث لا يعرفه- غيرَ مَحْمُودة، والله أعلم. وكان بِخَطَئِه غيرَ مَعذورٍ، وإذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بيْن الخطأ والصواب فيه (**"الرسالة"**، رقم ١٧٨).

العربية، إذًا، أساسية بالنسبة للشافعى لتفسيره الفقهى لمبادئ تثبيت البيان: إنها لا تنفد ولا يمكن أن يعرفها معرفة تامة إلا نبى، واستيعابها بشكل صحيح والعلم بها من الواجبات الدينية.

لحن العامة:

حفز المناخ الفكرى للتدقيق الشديد فى استخدام **العربية**، والدعاوى المتنافسة للتفوق فيها، ظهور كتيبات لتشجيع استخدامها بشكل صحيح وتسهيله، عرفت برسائل **لحن العامة** (أو **العوام**). من مدخل تشارلز بيلات Pellat عن هذا الموضوع فى "**موسوعة الإسلام** Encyclopedia of Islam"(١٠٧)، يبدو أن القرن الثالث/ التاسع شهد إنتاج أربعة عشر عملا من هذا النوع، وكان أولهم "**كتاب ما تلحن فيه العوام**" للغوى الكسائى (ت: ١٨٩/ ٨٠٥) وآخرها "**كتاب الفصيح**" للنحوى الكوفى ثعلب (ت: ٢٩١/ ٩٠٤). (أصبحت الكوفة، التى تأسست سنة ١٧/ ٦٣٨ بعد الفتح الإسلامى للعراق، أحد المراكز الدينية والثقافية فى الإمبراطورية الجديدة. لكن مصطلح "مدرسة الكوفة" فى النحو العربى لا يشير إلى العلماء الذين ولدوا وترعرعوا فيها، لكنه يشير إلى مقاربة تقبل شواذ لغة الحديث، مقابل "مدرسة البصرة"، التى سعت إلى اكتشاف القواعد المنهجية للقياسى فى **العربية**(١٠٨). وكان سيبويه (ت: نهاية القرن الثانى/ الثامن) مؤسس "مدرسة البصرة"، "الذى ذهب إلى البصرة لدراسة الدين والشريعة، لكن طلب منه أن يتحول إلى النحو بعد أن وقع فى اللحن هو نفسه، **كتابه** [الأسهل فهمًا] حين يعتبر توظيفا منه للنظرية الشرعية على المواد اللغوية")(١٠٩).

يبدو أن العديد من الشخصيات المبشرة والكبيرة فى بدايات النشاط اللغوى العربى (وأضم معه الاهتمام القديم بشعر العرب، وفقه اللغة، والنحو، والتفسير) ساهموا فى المناظرة: الفراء (ت: ٢٠٧/ ٨٢٢)، تلميذ الكسائى ونحوى بارز،(١١٠) وأبو عبادة (ت: ٢٠٩/ ٨٢٤–٨٢٥)، اللغوى والمتخصص فى عرب الجاهلية، والأصمعى (ت: ٢١٣/ ٨٢٨ تقريبا)، لغوى بصرى وجامع للشعر الجاهلى، وابن سلام الجهمى (ت:

٢٣٢/ ٨٤٦)، ناقد بصرى وجامع مختارات من الشعر الجاهلى وفى بدايات الإسلام، والمازنى (ت: ٢٤٩/ ٨٦٣)، نحوى ومعلم، والسجستانى (ت: ٢٥٥/ ٨٦٠)، لغوى بصرى ومصنف معاجم.

يبدو التأكيد خلالها على تجنب اللحن فى الكلام، يقترح بلات Pellat أنه "بقدر ما يمكن أن نحكم، اهتمت الرسائل أساساً بالاستخدام الشفهى والنتائج العارضة بشكل ما فى تأثيرها على اللغة المكتوبة"(١١١). يستنبط **"البيان والتبيين"** للجاحظ، الذى كثيرا ما يركز على كيف لا تنطق أو تلفظ الكلمات، زخماً قوياً من هذا التراث. فى **"كتاب البخلاء"**، يتدخل المؤلف على النحو التالى:

> وإن وجدتم فى هذا الكتاب لحناً، أو كلاماً غير معرب، ولفظاً معدولا عن جهته، فاعلموا أنا إنما تركنا ذلك، لأن الإعراب يبغض هذا الباب، ويخرجه من حده. إلا أن أحكى كلاماً من كلام متعاقلى البخلاء، وأشحاء العلماء، كسهل بن هارون وأشباهه(١١٢).

بتعبير آخر، لا يدين الجاحظ نفسه اللحن الذى يوجد فى هذا الكتاب: الأشخاص الذين يقعون فى هذه الأخطاء ليسوا مكتملين خلقيا، ومن ثم فهم عاجزون عن استخدام العربية بشكل صحيح.

وهناك تدخل آخر من المؤلف، تدخل آخر أكثر شهرة، فى "البيان"، يميز الجاحظ بين ما يعنيه **بالعامة والخاصة**(١١٣).

> قال أبو عثمان [أى الجاحظ]: أما أنا فلم أر قط أمثل طريقة فى البلاغة من الكتاب فإنهم قد التمسوا من الألفاظ ما لم يكن متوعِّراً وحشياً ولا ساقطاً سوقياً وإذا سمعتمونى أذكر العوام فإنى لست أعنى الفلاحين والحشوة والصناع والباعة ولست أعنى الأكراد فى الجبال وسكان الجزائر فى البحار ولست أعنى من الأمم مثل الببر والطيلسان ومثل موقان وجيلان ومثل الزنج وأمثال الزنج(١١٤). وإنما الأمم المذكورة من جميع الناس أربع العرب وفارس والهند والروم،(١١٥) والباقون همج وأشباه الهمج وأما العوام من أهل ملتنا ودعوتنا ولغتنا وأدبنا وأخلاقنا

فالطبقة التى عقولها وأخلاقها فوق تلك الأمم ولم يبلغوا منزلة الخاصة منا على أن الخاصة تتفاضل فى الطبقات أيضا.

استخدمت الفقرة بأشكال متنوعة فى محاولة لتحديد هوية **الخاصة** و**العامة**، وهما مصطلحان مرنان يستخدمهما مختلف المؤلفين بأشكال مختلفة طوال تاريخ طويل ومعقد للمفاهيم. وتسعى هذه المحاولات عموما لتثبيت الإشارة المؤقتة لهاتين الصفتين، وإن يكن بتردد، ومحاولة بلات ليست استثناء:

يُفهَم من هذه الفقرة أن الجاحظ، دون أن يقدم مساهمة حاسمة فى المشكلة التى يفرضها تعريف **الخاصة** و**العامة**، يستبعد من الأخيرة، من منظور لغوى على الأقل، المراتب الدنيا من المجتمع والعناصر الغريبة ممن لا تنتمى لغتهم إلى **العربية**، كما تعرف بدقة، ويضع ضمن **العوام** الطبقة الاجتماعية المتوسطة التى تعبر عن نفسها، حين لم يكن قد تم الفصل إلى غير رجعة بين العربية الأدبية والعربية الجدلية، بلغة أقل رسمية، لكنها قريبة إلى حد كبير من لغة **الخاصة**، لغة النخبة المثقفة، أو المجموعات العليا من الأخيرة، نظريا حراس معايير الماضى، معايير **الفصاحة** الفطرية التلقائية [البارزة][١١٦].

لكن الجاحظ يخادع، يبدو أنه يتنبأ بتميزه على أسس لغوية، لكن هذا التميز ليس لغويا خالصا، لأن فى ذهنه مجموعة محددة من الخصوم حين يشير إلى **العوام**، وتحديدا مؤيدى **أهل الحديث**، وخاصة أتباع ابن حنبل (أحمد بن حنبل، ١٦٤-٢٤١/ ٧٨٠-٨٥٥)، باعتقادهم فى **تشبيه** الله[١١٧]. يناقشهم الجاحظ فى رسالة عن رفض التشبيه مكرسة للقاضى أحمد بن أبى داود:

أطال الله بقاءك وحفظك وأتمَّ نعمته عليك وكرامته لك، قد عرفت- أكرمك الله- ما كان الناس[١١٨] فيه من القول بالتشبيه والتعاون عليه والمعاداة فيه وما كان فى ذلك من الإثم الكبير والفرْية الفاحشة وما كان لأهله من الجماعات الكثيرة والقوة الظاهرة والسلطان المكين مع تقليد العوامِّ وميل السِّفلة والطَّغام، وليست للخاصة قوّة بالعامة ولا للعيلة قوة على الأراذل[١١٩].

فى هذه الرسالة، يؤيد الجاحظ نبذه للسفلة باقتباسات، على سبيل المثال، من ابن عم النبى وزوج ابنته، على بن أبى طالب- مثال لذوى المكانة الرفيعة، ويوضع فيها عادة فى كتابات الجاحظ[١٢٠]- وواصل بن عطاء (ت: ١٣١/ ٧٤٨)، يُحتفى به فى "**البيان**" بوصفه أبا مؤسِّسًا للمعتزلة. ويتقدم ليدعم علم **الكلام** أساسًا للدين ومنقذًا من **الإلحاد**. العامة الذين يلحنون عنده هم، إذًا، من يدعمون **أهل الحديث**، وخاصة ابن حنبل ورفاقه[١٢١]. وهكذا، بالنسبة للجاحظ، من المستحيل الاتفاق مع تفسير بلات لمصطلح لحن **العامة** على أنه "كناية خالصة مصممة لإخفاء الحقيقة والحفاظ على مشاعر **الخاصة** بإلقاء مسئولية انحراف اللغة على **العامة**"[١٢٢].

مرة أخرى، من الواضح أن الكفاءة اللغوية والاعتقاد الدينى وجهان لعملة واحدة. وبالإضافة إلى ذلك، اقتراف الأخطاء اللغوية يجعل مقترفه غير مؤهل لأن يكون من الخاصة، حيث إن الانضمام إليهم يُكفَل، ضمن أشياء أخرى، بالتمكن من العربية بشكل يجعل المرء يتجنب الخطأ. وهذا البعد الدينى والفكرى والسياسى الاجتماعى للتمكن من **العربية** يزود المرء بدوافع لتطوير نشاطه اللغوى والبلاغى فى أواخر القرن الثانى/ الثامن وأوائل الثالث/ التاسع بقدر تأثيره على **تفسير** القرآن[١٢٣]، والخلافات بشأن خلقه أو وجوده الأزلى مع الله وبشأن مكانته الوجودية نصًا[١٢٤]، وأيضًا بقدر الدراسة القديمة لشعر عرب البادية، ومحاكاة التعليم النحوى وتأثيره فى أواخر العصر القديم أو المنطق الأرسطى، والقلق بشأن فساد اللغة النقية، على ما يفترض، نتيجة الفتوحات الإسلامية.

(٤) الجاحظ نموذجًا بلاغيًا:

ولد أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكنانى الفقيمى البصرى، المعروف بالجاحظ، لجحوظ عينيه، فى البصرة حوالى سنة ١٦٠/ ٧٧٦ فى عائلة مغمورة من الموالى من بنى كنانة وربما من أصل حبشى[١٢٥]. يقال إنه لم يحصل من التعليم أثناء نشأته فى البصرة ما يتجاوز التعليم فى كُتَّاب، ويقال إنه عمل فى وقت من الأوقات فى

صيد الأسماك. وانهمك مع المثقفين الذين يترددون على الجامع الكبير، وكان مكانًا عامًا للمناقشات والمناظرات، ويقال إنه شهد المناظرات اللغوية التى كانت تقام فى المربد. وكان مكانا واسعا مفتوحا فى ضواحى البصرة تتوقف فيه القوافل، وموضعًا يرتبط ارتباطا قويًا بدراسة الشعر البدوى وتجميعه من أفواه البدو أنفسهم، وطبقا للرواية التقليدية، بتطور علوم اللغة العربية.

فى البصرة، رغم تعليمه المتواضع، انضم إلى حلقات المعتزلة، ويلاحظ بلات أن "اتصاله بحلقات الأغنياء والمتعلمين أيضا قدم له فرصة القراءة بنهم، وخاصة الترجمات عن اليونانية والبهلوية وكانت قد بدأت فى الظهور"[١٢٦]. فى هذا الوقت كتب عدة أعمال عن طبيعة الإمامة، مما أكسبه الحظوة عند الخليفة المأمون (١٩٨-٢١٨/ ٨١٢-٨٣٣) وجعله ينتقل إلى بغداد، ثم إلى سامراء، عاصمة الخلافة فى حكم خلفاء المأمون (كانت بغداد بمثابة نيويورك وسامراء بمثابة واشنطون)[١٢٧]. وضمت مسألة الإمامة الحق فى قيادة الأمة الإسلامية، وكان موضوعا وثيقا جدا بالشرعية السياسية والقانونية للخلافة العباسية، موضوعًا ساخنًا جدًا ومثيرًا للجدل فى ذلك الوقت. وطبقا لبلات، "لعب الجاحظ دور المرشد للحكومة والمدافع عنها، ويبدو أنه مارس هذا الدور بشكل صريح تماما"[١٢٨]. إن "الخصائص الأسلوبية التى أدرك المأمون أنه يتمتع بها مكنت الجاحظ من أن يكتب للعامة وللنخبة المثقفة، ويعمل ناشرًا ومروِّجًا للمبادئ الرسمية"[١٢٩]. ورغم إن بغداد وسامراء قدمتا إطارا لمعظم ما تبقى من حياته، بقيت البصرة، بقدر ما نعرف، العاصمة الأدبية للجاحظ، تفتنه كما فتنت بطرسبرج دوستويفسكى أو لندن ديكنز. فى بغداد يبدو أنه حظى برعاية الخليفة والوزير. ويقال لنا إنه قضى ثلاثة أيام كاتبا حكوميا وفترة قصيرة معلما لأبناء الخليفة المتوكل (٢٣٢-٢٤٧/ ٨٤٧-٨٦١)، واستبعد من هذه الوظيفة لقبحه، لكن لا يمكن أن يكون هذا كل شىء. عمومًا، ألف حوالى ٢٤٥ عملا، أطول ما تبقى منها (وهو عمل طويل جدا) "كتاب الحيوان"، وترك قبل أن ينتهى[١٣٠]. ومات فى التسعينيات من عمره، فى البصرة فى ٢٥٥/ ٨٦٨-٩، تحت كوم من الكتب، طبقا لمؤرخ تال (لكن ليس دون بعض السخرية الشعرية).

استطاع الجاحظ، إذاً، الوصول إلى وضع مرموق فى بلاط العباسيين والحفاظ عليه، رغم إنه على ما يبدو لم يكن وضعا رسميا. لم يدن بهذا الوضع لأصله، لكن لكفاءته الرائعة فى العربية[١٣١].

(٥) رعاية البيان وتاريخه:

لم يدرس تأثير الرعاية فى النثر العربى بعمق إلا نادراً، إلى أى حد كان يُتوقَّع أن يستجيب المؤلف لرغبات الراعى وأذواقه أو يكون وسيطا لها؟ ماذا كان يحدث حين يكلف راع بعمل ويقدم لآخر؟ أى تأثير يمكن للراعى أن يمارسه على المؤلف وعلى كتابه؟ هل يمكن تحديد الميول الفلسفية والدينية لراع من عمل أُلِّف على شرفه أو بناء على طلبه؟ ومن الأمثلة على هذه المشكلة طلب المحدث عبد الرحمن بن المهدى، من الشافعى تأليف **"الرسالة"**[١٣٢]. إلى أى حد يعكس تعبير الشافعى عن أحاديث النبى اهتمامات المحدث؟ حقق جوتاس بعض التقدم فى موضوع الرعاية فى دراسته عن حركة الترجمة[١٣٣] وجيرهارد إندرس Endress فى بحثه عن مجمع الترجمة المرتبط بالفيلسوف الكندى[١٣٤]، لكن يبقى الكثير مما ينبغى القيام به.

يسعى هذا القسم إلى القيام بغزوة تمهيدية فى آليات الرعاية، ويؤكد على شدة الارتباطات، الفكرية والمتعلقة بالرعاية، السائدة بين "البيان" وعمل آخر أساسى للجاحظ، "كتاب الحيوان"، وهو موضوع يحتاج إلى المزيد من الدراسة.

يعتقد أن **"البيان"** كتب قبل سنة ٢٣٧/ ٨٥١-٢، حيث إنه كتب لأحمد بن أبى داود، **قاضى القضاة** (وكان فى تلك الفترة وثيق الصلة بإدارة الخلافة)، وسقطت أسرته من السلطة بعد أن حل مكانه ابنه أبو الوليد محمد فى خلافة المتوكل (٢٣٢-٢٤٧/ ٨٤٧-٨٦١)، وقد عمل أبو الوليد مساعدا لأبيه، فى الحكم السابق، فى خلافة الواثق (٢٢٧-٢٣٢/ ٨٤٢-٨٤٧). وربما بدأ العمل فى **"البيان"** أيضا قبل وفاة الراعى الأساسى الآخر للجاحظ، الوزير ابن الزيات،[١٣٥] الذى أعدمه المتوكل فى سنة ٢٣٣/

٨٤٨، وكان قد كتب له جزءًا من "**الحيوان**" أو نسخة أولى منه، طبقا لبلات- الذى يعطى -فى تقدير أدق- تاريخا لتأليفه "قبل ٢٣٧"[١٣٦]. ويتفق الخضر سوامى على أن الجاحظ واصل تأليف "**الحيوان**" بعد الانتهاء من "**البيان**"، مع توقف تأليف "**الحيوان**" نتيجة لتأليف "البيان"[١٣٧]. وهذا ليس مستحيلا بحال من الأحوال، رغم إن الدليل الذى يعتمد عليه هذا التصريح غير معلوم لى.

فى مسحه الموجز والمضىء لدور ابن الزيات راعيا لحركة الترجمة، يصفه جوتاس بأنه "بوضوح متسلق اجتماعى... على الرغم من أصوله المتواضعة كان يطمح لأن يكون شاعرًا"[١٣٨]. وهو مشهور بأنه كان ينفق ٢٠٠٠ دينار شهريا على المترجمين والكتاب. اشترك الجاحظ وابن الزيات فى الاهتمام بالفلسفة اليونانية بالعربية: كثيرا ما ينشغل "**كتاب الحيوان**" بعلم الحيوان عند أرسطو[١٣٩]. لكن لا يعرف إلا القليل عن التوجه الدينى لابن الزيات، أو الدور الذى لعبه فى **المحنة**، محاولة الخلفاء الذين خدمهم قبل المتوكل فرض تطابق مع آرائهم الخاصة المضادة لأهل الحديث على القضاء والشخصيات الرائدة من أمثال أحمد بن حنبل[١٤٠]. يذكر ابن النديم (القرن الرابع/ العاشر) أنه قيل له إنه كان **زنديقا**[١٤١]. وقد ألف له الجاحظ رسالة "**فى الجد والهزل**"[١٤٢].

يثبت جوزيف فان إس van Ess، فى دراسته عن سيرة أحمد بن حنبل أنه، على الرغم من دراسته مع أبى الهذيل العلاف (توفى بين ٢٢٦-٢٣٥/ ٨٤٠-٨٥٠)، عميد مدرسة المعتزلة فى البصرة[١٤٣]، ومع تلميذ لواصل بن عطاء- ولدينا الكثير مما نقوله عنه لاحقا- لم يكن أحمد نفسه من المعتزلة، رغم تأكيد ابن النديم العكس[١٤٤]. كان حنفيا، من أتباع مدرسة فى الشريعة وجدت استحسانا من الخلفاء واعتقد النقاد أنها يشوبها التداعى، وربما، لو لم يكن له ميل للحديث، (على عكس الكثير من المعتزلة) بشكل مساو لم يألف التأمل الفلسفى[١٤٥]. وربما كان سبب الارتباك أن بعض الحنفيين والمعتزلة آمنوا معًا فى هذه الفترة باستخدام الرأى الشخصى فى الفكر الدينى والفقه، مع اعتقاد جعلهم معًا مناسبين لحاجة الخلفاء الذين رأوا لجوء المحدثين

إلى الجماهير الحضرية تحديا لقيادتهم للأمة الإسلامية. وتضمن هذا الاعتقاد بخلق القرآن أن السلطة الدينية لم تستقر مع المحدثين، الذين ادعوا أنهم حماة القرآن وحماة سنة النبى. واشتهر أيضا أحمد بن أبى داود راعيا مهمًا للشعر[١٤٦]. وألف الجاحظ عددا من الرسائل عن عقيدة المعتزلة لأبى الوليد ابن أحمد بن أبى داود، الذى "كتب بنفسه عددا من الكتب عن الشريعة، متفقا فى الرأى مع أبى [حنيفة]"[١٤٧]. قد يكون من الحماقة أن نصر على أن هذه المؤلفات مهداة إلى ابن داود[١٤٨]، يتطلب الأمر المزيد من العمل عن تنفيذ كتابات المعتزلة بتكليف هؤلاء الحنفيين البارزين من أصحاب النفوذ.

لكن ثمة إهداء بارز إلى ابن أبى داود، "**رسالة الفتوى**" للجاحظ، وقد كتبها قبل "**الحيوان**"، الذى تذكر فيه الرسالة، ويعتقد ديفين ستيوارت Stewart أنها "ينبغى أن تكون قد تناولت **أصول الفقه**، بما فى ذلك، على أقل تقدير، أقسام عن الإجماع والقياس الشرعى **والاجتهاد**"[١٤٩].

فى مسألة تحديد تاريخ "**البيان**"، يجب وضع ثلاث نقاط فى الاعتبار، عدم اكتمال "الحيوان"، رعاية كل من "**الحيوان**" و"**البيان**"؛ وفقرة فى "**البيان**" نناقشها فيما بعد.

فيما يتعلق بالنقطتين الأولى والثانية، من الواضح أن "**الحيوان**" غير مكتمل. وأتصور أنه من المستحيل الاستمرار فى كتابة "**الحيوان**" دون رعاية، ومن المحتمل أن أحمد بن أبى داود تولى رعايته بموت ابن الزيات، رغم عدم معرفتنا إن كانت كتابته استمرت عموما بعد عرضه على ابن الزيات.

فى حكاية يقدمها ابن النديم قال الجاحظ إن "**البيان**" عرض على أحمد بن أبى داود[١٥٠]. لابد أنه وصل إلى صياغته الحالية قبل أن يفقد مكانته، بينما ربما كان تنقيح "**الحيوان**" (إذا تتبعنا تسلسل سوامى Souami) لا يزال مستمراً.

تأتى فقرة "**البيان**" على النحو التالى:[١٥١]

كانت العادة فى كتب الحيوان أن أجعل فى كل مصحف من مصاحفها عشر ورقات من مقطعات الأعراب ونوادر الأشعار لما ذكرت عجبك بذلك فأحببت أن يكون حظ هذا الكتاب فى ذلك أوفر إن شاء الله تعالى.

يوحى هذا اليقين بأن نسخة "**الحيوان**" قدمت قبل ذلك إلى راعى "**البيان**"، ويبدو من المعقول أن الراعى المخاطب فى هذه الفقرة هو ابن الزيات، ويمكن استنتاج أن "البيان" ألف فى الأصل له. وبالنظر إلى امتداد فكر المعتزلة الذى حدده إبراهيم جريس Geries فى "**الحيوان**"(١٥٢)، يمكن أن نتوصل إلى استنتاجين محتملين على الأقل (وإن كانا غير متعارضين): لم يكن ابن الزيات متعاطفًا مع هذا النمط من التفكير، كانت رسالة الجاحظ دفاعية، تعزز قيم عقلانية المعتزلة مع بيروقراطى كبير فى تلك الأيام. لكن من الواضح أنه بعد إعدام ابن الزيات، تحول إهداء "**البيان**" إلى أحمد بن أبى داود، وكان الجاحظ قد أهداه بالفعل عملا عن القضايا الشرعية.

"**البيان**" -إذًا- فى نسخته الحالية، نسخة أعيدت كتابتها لأحمد بن أبى داود عن نص كتب من قبل لابن الزيات. وكان ابن داود على معرفة بمريد واصل بن عطاء، أحد أبطال المعتزلة فى الرسالة. ويرى بلات أن ابن النديم يقترح أن المقدمة كتبت بهدف تجديد الإهداء، رغم إن نص "الفهرست" ملىء بالثغرات فى هذه النقطة بشكل محبط، وعلينا ببساطة أن نقتنع بتصريح ابن النديم بأن المخطوطة الثانية "أصح وأجود" من الأولى(١٥٣). وإذا لم يكن ابن الزيات وابن أبى داود من المعتزلة، علينا إذًا أن نعتبر أن رسالة الجاحظ دفاعية، تعزيز لرؤية المعتزلة للعالم.

باختصار، توحى هذه الاعتبارات بأن الجاحظ عمل فى "**البيان**" وهو فى السبعينيات من عمره فى الثلث الأول من خلافة المتوكل. يشكل "**البيان**" و"**الحيوان**"، الكتاب السابق عليه وغير المكتمل، كتابين متماثلين فى الهدف والمنهج(١٥٤). لكن خلافة المتوكل اشتهرت بالغضب على الموجة الأولى من مفكرى المعتزلة ورد فعل لصالح النزعة التقليدية المرتبطة بالحديث، لتتبلور فى النهاية مع اتجاهات أخرى فيما نعرفه الآن

بمذهب أهل السُّنَّة. يتطلب -إذًا- التشابه النصى بين "الحيوان" و"البيان"، انتباهًا علميًا أكثر، لأن تغيير إهداء الأخير يبدو أنه حدث قبل تغير اتجاه سياسة الخلافة والوسط الثقافى والإدارى عمومًا. وكان النصير الفكرى لهذا التحول ابن قتيبة (٢١٣-٢٧٦/ ٨٢٨-٨٨٩)[١٥٥]، قرر أن يكون نقده المدمر للجاحظ تذكيرا له بأنه "يقصد فى كتبه للمضاحيك والعبث"[١٥٦].

(٦) البيان

تعدد التكافؤ والبيان:

"**كتاب البيان والتبيين**" خلاصة موسوعية وافية عن العرب و"العلوم الإنسانية" العربية[١٥٧]، عمل يهتم بتوضيح البراعة اللغوية والبلاغية للعرب. يلاحظ بلات أن:

نية [الجاحظ] ليست واضحةً تمامًا، لكن يبدو أن هدفه الرئيسى أن يوضح أن العرب متفوقون دون شك عن غير العرب فى مجالى الشعر والبلاغة. وكان هدفه الثانوى تعليم الذوق المعاصر، الذى ابتعد مسافة عن التيار الرئيسى للأدب العربى الحقيقى، بوضع أسس الشعرية والتعبير عن مبادئ النقد الأدبى[١٥٨].

إنه عمل جدلى تعليمى وصفى، ينظِّر للأدب.

إنه جدلى فى أنَّ احتفاءه **بالعربية** موجَّهٌ ضد الشعوبية. وكما لاحظنا من قبل، يقصد بهذا المصطلح الحركة "واسعة الانتشار بين الطبقة 'المتوسطة' الجديدة مختلطة الأعراق والكتاب المؤثرين، الساعية إلى إعادة صياغة المؤسسات السياسية والاجتماعية وروح الثقافة الإسلامية كلها على شاكلة المؤسسات والقيم الساسانية". وكان بعض العلماء البارزين فى تلك الأيام شعوبيين: "حاول أولئك العلماء المتعاطفون من الشعوبيين أن يثبتوا أن العجم، وخاصة اليونانيين والفرس، تفوقوا على العرب بكثير فى المهارات اللغوية والحاسة الأدبية"[١٥٩]. وفى تقدير جيب Gibb:

باتساع كتابات الجاحظ وقوتها، سحق نهائيا التكلف الأدبى لمدرسة الكتاب. وجد الكتاب أنفسهم أمام أدب حى، مشحون بتعاليم الهيللينية الجديدة وأيضا بمعرفة واسعة بمدارس فقه اللغة. صمدوا لعقد أو اثنين، لكنهم فى النهاية اضطروا إلى الاعتراف بأن العلوم الإنسانية العربية انتصرت، وأن مهمتهم من هذا الوقت قد تتطلب منها على الأقل ألفة عابرة مع التراث العربى(١٦٠).

ومع ذلك لو يكن موقف الجاحظ من الكُتّاب عدوانيا باستمرار أو استهانة بهم(١٦١). بالنسبة للجاحظ كانت الشعوبية أيضا ذات طبيعة دينية، كما يقول فى **"كتاب الحيوان"**:

إن عامة من ارتاب بالإسلام إنما كان ذلك أول رأى الشعوبية والتمادى فيه، فإذا أبغض [إنسان] شيئا أبغض أهله، وإن أبغض تلك اللغة أبغض تلك الجزيرة، فلا تزال الحالات تنتقل به حتى ينسلخ من الإسلام، إذ كانت العرب هى التى جاءت به، وكانوا السلف والقدوة(١٦٢).

"البيان" نظرى، حيث إنه يناقش ويعرف مفاهيم سادتْ فيما بعد علوم اللغة العربية والتفكير النظرى الأدبى، وهو تعليمى، حيث يبدو أن الجاحظ يحاول تشكيل القيم الأدبية والخلقية لعصره. إلى هذا الحد يتفق مع "نوعين" من الأدب عرفهما بلات: غرس مبادئ خلقية، وتزويد القراء بمعلومات عامة(١٦٣). ويلاحظ بلات أن "الجاحظ فى أدبه الخلقى يحث على اكتساب الخصائص الطيبة وكبح الخصائص السيئة دون نبرة الاستهجان الخلقى التى تعتبر عادة ضرورية عند المعتزلة"(١٦٤).

أخيرا، **"البيان" وصفى**، حيث إنه يصف أسلوب الخطباء البارزين وتقنياتهم وممارساتهم فى الإرث الأدبى للجاحظ، وأرى أيضًا أنه دينى، فى تمجيده للعربية، فكرى، لأنه عرض لنظرية المعتزلة فى اللغة وفى دور **البيان** فى الكون، وعلى هذا النحو معرفى لأنه ارتباط قيمى بعلم الأخلاق الفقهية كما صنفها فى تفسيراته **للبيان**. يقترح نورمان كالدر Calder، وهو يلاحظ أن **"البيان"** "لا يهتم **بالفقه** إلا بشكل عارض"، أنه "يعكس الثقافة الشفهية نفسها، مثل كتب الفقه فى القرنين الثانى/ الثامن والثالث/

التاسع، التى يناقشها، وأن "مصطلحاته التقنية عمومًا مثل مصطلحات الأعمال الشرعية". ويصفه بوعى بأنه "بشكل ما يحمل مفارقة، وبأنه استجمام مكتوب للوسط الشفهى الذى ولَّده"، لكنه يخيب أمله حيث يصفه بأنه "عمل مميز فى الأدب، يطابق نمط مجموعة الكتابات التعليمية"[(١٦٥)]. أؤكد بأنه، رغم توكيد الكثير من العلماء على العكس، أننا لا نعرف مكونات "عمل مميز فى الأدب" فى القرن الثالث/ التاسع، ناهيك عن أن المعنى الذى يستخدم به كالدر، والأعمال الأولى لبلات، المصطلح قابل للتطبيق على الوسط الفكرى[(١٦٦)].

مقدمة الجاحظ للبيان:

رغم الإشارات الكثيرة لكتاب "البيان" فى الدراسات الحديثة، يبدو أنه لم ينشغل إلا عدد قليل من الدارسين بما قال الجاحظ نفسه عن الرسالة فى المقدمة.

فى بداية "**باب البيان**"، بعد مناقشة تمهيدية لمفهوم **البيان**، يقدم الجاحظ الملاحظة التالية:

> قال أبو عثمان [الجاحظ]: وكان فى الحق أن يكون هذا الباب فى أول هذا الكتاب ولكنا أخرناه لبعض التدبير.

ملاحظات الجاحظ عن التأليف هزلية عادة، وكثيرًا ما تكون مخادعة، وأحيانًا مضللة، إنه عمومًا أكثر تظاهرًا بالخجل حين يناقش توزيع مادة موضوعه وترتيبها، ويميل إلى لفت الانتباه إلى خاصيتين من خصائص أسلوبه من قبيل عدم قدرته على الالتزام بالنقطة التى يرغب فى طرحها (وتقنياته فى هذا تشبه ما يسميه أرسطو **lexis eiroumene** هيرودوت) واستجابته لمتطلبات الجمهور. لكن يبدو أن هذه الملاحظة لا تتلاءم مع أى من الخاصيتين، ويشير المؤلف بشكل خاص إلى تدبير عمله. أجد إبهامه- من الصعب نقل نكهة الأصل- معبِّرًا، وأظن أنه مربك. إذا كان هناك عذر- ويمكن أن يفهم بأنه عذر- فإنه عذر ضعيف. هل ما فعله الجاحظ فى بداية رسالته يتطلب هذا الإقحام المحير من قبل المؤلف؟

يشبه "**البيان**" الأعمال الكبرى الأخرى للجاحظ، رغم أنه لا يحتوى على **مقدمة** محددة أو معلنة، فإنه يذخر بمقدمة يعلن فيها المؤلف عن هدفه، كما يفعل على مستوى المفاهيم فى "**الحيوان**" وعلى مستوى الأسلوب فى "**كتاب البخلاء**"، حيث يمهد العرض الافتتاحى للسخرية والمحاكاة المسرحية للعالم المشوش الذى ينوى تصويره. فى "البيان"، العناوين التى يضعها الجاحظ لأبوابه وأقسامه يمكن أن تفهم على أنها مؤشرات نقدية لأفكاره.

القسم الأول من الرسالة، "البيان"، الجزء الأول، ص ٣-٧٤، بمثابة مقدمة يتأمل فيها الجاحظ ويفكر فى بعض المواضيع الرئيسية للعمل. وتأتى فى ثلاثة أقسام فرعية.

(١) دون عنوان؛ استهلال باسم الله (البيان، الجزء الأول، ص ٣-٢٢).

(٢) مناقشة الأحداث المحيطة تلقيب واصل بن عطاء بـ"**الغزّال**"، ومن أنكروا هذا (المصدر السابق، ص ٢٣-٣٤)(١٦٧).

(٣) مناقشة حروف الهجاء التى يحتمل أن يكون فيها **لثغة** وكيف ابتلى الجاحظ بهذا الأمر (المصدر السابق، ص ٣٤-٧٤).

سأركز على القسمين الفرعيين الأول والثانى وأتتبع المواضيع والأفكار الرئيسية بالترتيب الذى يضعه الجاحظ. يبدأ العمل بالتضرع الورع التالى:

قال أبو عثمان عمرو بن بحر، رحمه الله:

اللهم إنا نعوذ بك من فتنة القول كما نعوذ بك من فتنة العمل، ونعوذ بك من التكلف لما لا نُحسِن كما نعوذ بك من العجب بما نحسن، ونعوذ بك من السلاطة والهذر، كما نعوذ بك من العى والحَصَر. وقديما ما تعوّذوا بالله من شرهما، وتضرعوا إلى الله فى السلامة منهما.

("**البيان**"، الجزء ١، ص ٣، ٢-٥)

هناك عدة أوجه لهذا التضرع ترفعه من منزلة موضوع توسل دنيوى. الأول، يعلن أن **القول** مثله مثل **الفعل** يمكن أن يفتن المسلم المستقيم ويوقعه فى الخطأ، ويعلن عن السمة الدينية لمشروع الجاحظ. ويتوافق هذا تماما مع "المفهوم المتأصل بعمق عن أن القول شكل من السلوك ويمكن الحكم عليه بالمعايير الخلقية نفسها التى تؤسس النظام الشرعى الإسلامى"[١٦٨]. الثانى، وفقا لذلك، إنتاج القول مسعى معنوى (وليس خلقيا فقط)، يتضمن العلم بحدود المرء واستقامة لائقة تتعلق بقدراته. الثالث، الأخطاء اللغوية والعجز عن التعبير تؤذى الرجال (من المؤكد أن عدم تحديد جمع الغائب يشير إلى جماعة من المؤمنين ذوى الميول المشتركة– ربما جماعة المعتزلة المسلمين؟– ويتضمن وجود **إجماع** بينهم، إجماع مذهبى على هذه النقطة)، والمقصود منها تمثيل كيف يمكن للقول أن يولد **الفتنة**. **وبالفتنة** يقصد "الإغواء" و"ابتلاء الإيمان"، وبمعناها السياسى الدينى "هوجة (أهلية)" أو "فوضى". واستخدامها هنا مثال دقيق للنتائج السياسية الدينية للقصور اللغوى طبقا لرؤية الجاحظ للمجتمع الإسلامى. الرابع، يتضمن السعى إلى تأييد هذه الرؤى فى المجتمع "**قديمًا**"، أن دعاء الجاحظ يتسق مع ممارسة المسلمين الأوائل.

يتضمن، إذًا، هذا الدعاء الافتتاحى، من أوجه كثيرة، أفكارًا رئيسية فى رسالة الجاحظ: البعد الدينى والمعنوى للقول؛ التأثيرات الضارة للأخطاء اللغوية؛ موافقة الجماعة التى يتعهد الجاحظ بالحديث نيابة عنها. وبالطبع، هناك أوجه أخرى متنوعة لمعالجة الجاحظ لا تغطى فيها. يكفى القول بأن الدعاء يغطى بؤرة التصور فى هذا القسم الفرعى والقسمين التاليين.

يستكشف الجاحظ، وقد رسخ مقاييس خطابه، هذه البؤر للتصور بدايةً من خلال سلسلة من ستة عشر **شاهدا**، مقاطع أو أبيات تستخدم لتأييد نقطة رئيسية، يليها سلسلة من **الأخبار**. تتناول الأمثلة الشعرية **العى والحَصَر**، والصمت والعلم، كما تتناول أيضا طرح مفهوم ملاءمة الأفعال للأقوال ("البيان"، الجزء ١، ص ٣–٦).

ثمة خبر له علاقة بالحكيم الفارسي بزرجمهر بن البختكان يؤثر على الانتقال إلى السلسلة الرئيسية التالية من **الأخبار**:

قيل لبُزُرْجِمِهر بن البختكان الفارس: أى شىء أستر للعى؟ قال: عقل يجمّله. قالوا: فإن لم يكن له عقل. قال: فمال يستره. قالوا: فإن لم يكن له مال. قال: فإخوان يعبرون عنه. قالوا: فإن لم يكن له إخوان يعبرون عنه. قال: فيكون ذا صمت. قالوا: فإن لم يكن ذا صمت. قال: فموت وحى خير له من أن يكون فى دار الحياة.

("**البيان**"، الجزء ١، ص ٧، ١-٥)[١٦٩]

الأساسى فى هذا **الخبر**، وفى الرسالة ككل، أن المرء، بالكلام، يكشف عن شخصيته الحقيقية. ولو كان المرء عيياً (وهذا عيب دينى ومعنوى، وعار اجتماعى أيضا، كما توضح الافتتاحية، وعلى المرء أن يبذل الكثير ليوارى هذه الحقيقة، كما يبذل الآخرون من جانبهم الكثير للكشف عنها. وهكذا، يكون الصمت حاسماً، ويبذل الجاحظ الكثير من الطاقة فى هذه الرسالة فى تفسير سر الصمت الناجح.

المجموعة التالية من **الأخبار** ("**البيان**"، الجزء ١، ص ٧-٩) أساسية لتفسيرى لأحد الأوجه الرئيسية لمفهوم الجاحظ **للبيان**، وقراءتى للكتاب. بؤرتها الأساسية العلاقة بين الله والبشر، فى صورة النبى موسى، كما ينقلها "**البيان**". وتنقسم هذه المجموعة إلى قسمين: الأول، كيف عين الله هارون ليتحدث باسم موسى استجابة لإعلان موسى عن عدم كفاءته الخطابية؛ الثانى، **البيان** باعتباره **بلاء** من السماء للبشر[١٧٠]. وباستمرار يكثر الاستشهاد بالقرآن.

كما فى سورة الشعراء (الآيات ١٠-٦٨)، يبعث الله موسى رسولا إلى فرعون "بإبلاغ رسالته، والإبانة عن حجته، والإفصاح عن أدلته" ("**البيان**"، الجزء ١، ص ٧، ٧). تتضمن، إذاً، الرسالة السماوية لموسى ثلاثى **البيان والبلاغة والفصاحة**. وهذا الثلاثى، على ما أعتقد، لا يستخدم هنا بقدر كبير من الإحكام: بعد عدة سطور، نجد **الإفصاح** مرتبطا **بالحجة والمبالغة بالأدلة**. يعلن الجاحظ عن تفوق إلهى فى الاستخدام

الصحيح للغة: يعزو طلب موسى بأن يصحبه أخوه هارون إلى الرغبة فى أن تكون الرسالة أكثر تأثيرًا- "لتكون الأعناق إليه أميل، والعقول عنه أفهم، والنفوس إليه أسرع" ("**البيان**"، الجزء ١، ص ٧، ١٥-١٦). وثمة ملاحظة اعتراضية أخرى من المؤلف تعلن عن وظيفة نموذج موسى:

ولله عز وجل أن يمتحن عباده بما يشاء من التخفيف والتثقيل، ويبلُوَ أخبارهم كيف أحَبَّ من المكروه والمحبوب. ولكل زمان ضرب من المصلحة ونوع من المحنة، وشكل من العبادة.

("**البيان**"، الجزء ١، ص ٧، ١٨-٢٠)

قررت أن أترجم هنا عدة مصطلحات أساسية بأوسع المعانى المحتملة، رغم أن التثقيل والتخفيف يمكن أن يستخدما للعقل الإنسانى، والأخبار- التى أترجمها فى سياق أكاديمى أدبى فى زمن الجاحظ إلى "units of information" [وحدات المعرفة]- بالطبع، أشمل مما قد توحى به "خبراتى". يمتحن الله المعرفة الجماعية لعباده. إن مزج الرفاهية المادية للإنسان بحالته المعرفية تقع فى القلب من الخليط الدلالى **للبيان** عند الجاحظ. كما هو الحال غالبًا فى النثر العربى، ارتباطات المفاهيم والدلالة بين هذا التعبير و**الأخبار** (هذه المرة بمعنى وحدات المعرفة) المحيطة تترك ضمنية، ويتم التعبير عن معناها بالتجاور. فى هذه الحالة، مفهوم **البلاء** الإلهى، مستكشفا فى نموذج موسى، واستجابة الإنسان، يبدأ باكتمال مناقشة موسى، ويكتمل بالإشارة المتقاطعة المميزة عند الجاحظ ("وسنقول فى شأن موسى عليه السلام ومسألته، فى موضعه من هذا الكتاب إن شاء الله". "**البيان**"، الجزء ١، ص ٨، ٦-٧).

يناقش المصدر الإلهى **للبيان** بوصفه واجبًا دينيًا باكتمال حكاية موسى، بسلسلة من الاقتباسات القرآنية: ذكر الله تبارك وتعالى جميل بلائه فى تعليم البيان؛ وعظيم نعمته فى تقويم اللسان". القرآن بيان علمه الله للإنسان. "ومدح القرآن بالإفصاح، وبحسن التفصيل والإيضاح، وبجودة الإفهام وحكمة الإبلاغ":

وسماه فرقانا كما سماه قرآنا، وقال: "عربى مبين" [سورة الشعراء: ١٩٥]، وقال: "وكذلك أنزلناه قرآنًا عربيا" [سورة طه: ١١٣]، وقال: "ونزلنا عليك الكتاب بيانا لكل شيء" [سورة النحل: ٨٩]، وقال: "وكل شيء فصلناه تفصيلا" [سورة الإسراء: ١٢].

("البيان"، الجزء ١، ص ٨، ١٢-١٤)

للعربية منزلة إلهية، فقد علم الله الناس البيان فى صورة القرآن، وفيه تتمثل كل المعرفة باللغة العربية. ومن واجب الإنسان دينيا وخلقيا أن يكتسب هذه المعرفة وينقلها ويطبقها. وهذا **بلاء**، إذًا، فى عصر الجاحظ.

يواصل الجاحظ كلامه بمناقشة سحر إغواء القدرات البلاغية عند قريش، قبيلة النبى، قبل الإسلام، وقد عادوا رسالته، المعرفة التى زود الله بها نبيه محمد. وتجسد قريش، فى معارضة النبى، الفساد (المعنوى والسياسى الدينى) الذى تولده **فتنة القول**. ويقدم موضوع الاختلاف بين القول والعمل (معادلة طرحت فى الافتتاحية) مفهوم عرب البادية بالترحيب بالمحادثة باعتبارها من "حقوق القِرَى ومن تمام الإكرام به" (**"البيان"**، الجزء ١، ١٠، ٤-٥). وهكذا تبرز الأوجه الاجتماعية **للبيان**. موضوع الله والبيان، مع الهجوم المصاحب، بشواهد من القرآن، على معاداة قريش وعرب البادية قبل إسلامهم لمحمد، منهيا الحديث (**"البيان"**، الجزء ١، ١١، ٥-١١). الانتقال إلى القسم التالى، خلاصة لتساوى العجز اللغوى والخلقى، يؤثر بالقرآن ونماذج من الشعر (**"البيان"**، الجزء ١، ص ١١، ١٢- ص ١٢، ٨)[١٧١].

تقودنا فقرات عن عيوب الخطابة، وتشمل انتقادات النبى لأنواع معينة من المتحدثين المشهورين الذى لا يجيدون التصرف (**"البيان"**، الجزء ١، ص ١٢-١٤)، إلى حكاية دفاعية عن لثغة واصل بن عطاء فى الراء (**"البيان"**، الجزء ١، ١٤-١٨، ٢١-٢٢)، ويمثل بحثا فى تنوع لهجة **أمصار** الفتوحات الإسلامية، مع اهتمام خاص بالاختلاف بين المعجم الكوفى والبصرى والاستخدام المناسب للكلمات و**المعانى**، متجليا

فى القرآن ("**البيان**"، الجزء ١، ص ١٨-٢١). وبالطبع، نظراً لميل الجاحظ (وأحمد بن أبى داود) إلى الموطن الأخير، يعتبر المعجم البصرى أصوب[١٧٢]. تؤكد **الشواهد** على ملاءمة مصطلح البُرِّ وقبوله، الذى يستبدل به واصل بن عطاء مصطلحا أقل صوابا **القمح** أو **الحنطة** (وتعنى كلها "القمح")، جزء من حجة بارعة فى الدفاع المستمر عن واصل، "وهو يعلم أن لغة من قال بر، أفصح من لغة من قال قمح أو حنطة" ("**البيان**"، الجزء ١، ص ١٧، ٦-٧). براعة واصل فى تأليف خطب من كلمات تخلو من الراء، وكان ألثغ فيه، تحتشد فى هذا القسم الفرعى وفى القسم الفرعى التالى، بالخرافة، وتساهم هذه **الشواهد** بشكل غير مباشر فى وصف **الطرافة** **اللغوية** التى يتمتع بها، حتى صار مثلا فى **الغرابة** ("**البيان**"، ص ١٥، ٨-٩)[١٧٣].

لا يقنع الجاحظ بدفاع باهر عن واصل. تقوده براعته فى التأليف إلى تشبيه لثغة واصل بعقدة لسان موسى: بالضبط كما تمكن موسى، بعون الله، من التغلب على محنته، تغلب واصل على لثغته، بالجهد الحثيث والممارسة والدأب والمثابرة. لا يمكن المغالاة فى تقييم هذه المقارنة. يُصوِّر أبو المعتزلة منتصراً على محنته، ومنتصراً فى معرفته، بقدر يعادل ما يحققه نبى من أنبياء الله: فى بيت صفوان الأنصارى، المقتبس فى "البيان"، ص ٢٢، ٦ يستخدم لقب ملهم لواصل. وفى هذا القسم الفرعى والتالى، يثمن الجاحظ البراعة اللغوية لواصل، فصاحته الرائعة، وبراعته فى الجدل، ولا يعبر عن نظريات مذهبية.

يشار إلى القسم الفرعى الثانى من المقدمة، عن تلقيب واصل بـ"الغزال"، فى الحديث عن لثغة واصل، حين يشير الجاحظ إلى العداوة بين واصل والشاعر بشار بن برد (ت: ١٦٧/ ٧٨٤ تقريبا)[١٧٤]. وهذا التوقع المناسب تقنية فى التأليف كثيراً ما يستخدمها الجاحظ فى سياق هذا الباب كله. وتلقى بالشك، فى تقديرى، على انتقاص المؤلف من مهاراته التنظيمية.

يستمر تثمين هذا الأب للمعتزلة فى حديث الجاحظ عن لقبه. يبدأ الأمر بثلاث شواهد شعرية ترفض المعتقدات الدينية للمجموعة داخل المجتمع. وطبقًا للشاهد

الشعرى الأول، "الغزال" و"ابن باب" (بالترتيب واصل وواحد من أوائل المعتزلة، عمرو بن عبيد، ت: ١٤٥/ ٧٦١ تقريبًا) ("البيان"، الجزء ١، ص ٢٣، ٢-٧)، ينتميان لمجموعة انفصالية متطرفة تعرف **بالخوارج**[١٧٥]. فى الشاهد الثانى، يعلن بشار بن برد أنه "ما لى أشايع غزالا" (المصدر السابق، ص ٨-٩)، بينما يقال فى الشاهد الثالث أن واصل له مجموعة من "الصَّحْب" (المصدر السابق، ص ١٠-١٣). هذه البداية المعادية بشكل جذاب لدفاع عن واصل تقود إلى مناقشة العداوة بين واصل وبشار، وقد نشبت حين أعلن فوز واصل فى مناظرة أمام الوالى الأموى على العراق (المصدر السابق، ص ٢٤، ١-٢٥، ٢)[١٧٦]. وذكرت قبلها اثنتان وعشرون مقطوعة شعرية لصفوان الأنصارى فى مديح واصل، فى القسم الفرعى الأول: الصورة التى يرسمها صفوان لواصل صورة داعية مؤثر، صديق اليتيم، يوحد تلك الجماعات التى تبدو مختلفة مثل **الرافضة** و**المرجئة**، وحتى **الخوارج**،[١٧٧] المدافع عن دين الله ضد الكفار. أتباعه، بلباسهم المميز وسماهم البارزة، ينشر الكلمة عبر بقاع الأرض، بكفاءة سكين الجزار يقطع فى العظام. ويتميزون أيضًا بتقواهم وإخلاصهم لله. ويزعم صفوان بشكل مهم، فى سياق المعادلة الأساسية للجاحظ عن القول والشخصية، أن كلماتهم تعكس ما فى ضمائرهم "وظاهر قول فى مثال الضمائر" ("**البيان**"، الجزء ١، ص ٢٦، ٦).

ويقدم "**البيان**"، الجزء ١، ص ٢٢، ٥-٣٠، ٣، نصا لقصيدة أخرى طويلة لصفوان الأنصارى يمجد فيها رؤية القرآن لخلق الإنسان من طين، وهى معارضة لقصيدة مشهورة لبشار عن النار والدفاع عن إبليس. تهتم قصيدة صفوان كثيرا بتعداد المعادن، وتتضمن دفاعا عن "عمرو النطاسى" وواصل (المصدر السابق، ص ٢٩، ٥)، بتمييز قوى بينهما وبين النِّحَل الأخرى المنتشرة فى ذلك الوقت (المصدر السابق، ص ٢٩، ٥-٣٠، ٣)[١٧٨]. ولا يعرف إلا القليل جدا عن صفوان. ويؤكد بلات أن القصيدة جزء من **معارضة** للقصيدة الزرادشتية عن النار لبشار، ويحذرنا من تفسيرها بشكل كبير فى إطار إشاراتها الأرضية والمعدنية،[١٧٩] آخذا القضية مع اقتراح نيبرج H. S. Nyberg بأنها إشارة إلى الارتباطات بين بدايات المعتزلة والكيمياء القديمة ("إنها

فلسفة الكيميائيين القدماء، فيزيائيي العصور القديمة، **خلاصة** المبادئ العلمية التى يبدو أنها كانت مقبولة تماما فى الهيلينية الآسيوية")[١٨٠]. ويذكرنا هاينريش W. Heinrichs بأن "السياق (أو السياقات) الذى صارت فيها هذه المجادلات ذات معنى سياق غير واضح"[١٨١]. يفسر ستيكفيتش S. P. Stekevych قصائد صفوان فى ضوء **القصيدة** العربية التقليدية (القصيدة متعددة الأغراض)، ويستنتج أنها تعبر عن "الأفكار الاجتماعية والثقافية المعاصرة- فى هذه الحالة القضية السياسية الدينية الرائدة فى تلك الأيام، الإسلام مقابل الزندقة، مصورة فيما يتعلق بالأخروية السامية القديمة **مقابل** عبادة النار فى الزرادشتية"[١٨٢].

بعد ذلك يمتع الجاحظ جمهوره بقصائد متنوعة فى هجاء بشار قبل أن ينهى هذه المقالة باقتباس من قصيدة أخرى لصفوان الأنصارى فى أمر واصل وبشار وعن تفوق الطين على النار ("**البيان**"، الجزء ١، ص ٣٢، ٥-١٥). ويختتم القسم الفرعى الثانى بتحليل الجاحظ نفسه للقب "الغزال"، الذى يفسره بالقول بأن واصل اعتاد أن يجلس كثيرًا فى سوق الغزالين (المصدر السابق، ص ٣٢، ١٦-٣٤، ١). وتأتى الإشارة إلى عملين من أعماله عن مسائل مرتبطة بالموضوع، كما يحدث غالبا فى مؤلفات الجاحظ، علامة الختام ("**البيان**"، الجزء ١، ص ٣٤).

تمت رواية بدايات تاريخ المعتزلة بأسلوب مميز جدًا، فى سياق لثغة أحد آبائها المؤسسين، واصل بن عطاء، عبقرى فى الخطابة شبيه بالنبى موسى. استقرت العضوية الممثلة للمعتزلة فى الأمة الإسلامية، واعتبرت تصحيحا للكثير من المجموعات الضالة التى انتشرت فى هذا الوقت. ويكشف شعر صفوان أيضا عن إلمامه بتعقيدات علم المعادن، كناية عن اكتسابه للمعرفة بالعلوم.

عمومًا، يرسخ الباب الأول من "**بيان**" الجاحظ المجالات الأساسية الثلاثة التى يتناولها الكتاب: الطبيعة الإلهية للبيان وأهميته للبشر؛ مذهب المعتزلة بوصفه معقلا لمعتقدات الأمة؛ التحليل والمسح للخلل اللغوى وعيوب الكلام باعتبارها أشكالا من الفشل السياسى والدينى والمعنوى والشرعى.

البيان مفهوما عاما:

أترجم عنوان العمل، "كتاب البيان والتبيين"، إلى "The Treatise of Clarity and Clarification"[١٨٣]. وتشمل الترجمات الأخرى المقترحة "Elegance of Expression and Clarity of Exposition" ["براعة التعبير ووضوح التفسير"]،[١٨٤] "The Book of Eloquence and Exposition" ["كتاب الفصاحة والتفسير"]،[١٨٥] و "The Book of Lucid Style and Elucidation" ["كتاب الأسلوب الواضح والتوضيح"][١٨٦].

فى مفهوم **البيان** يكمن المفتاح الرئيسى لتفسير كتاب الجاحظ. رغم عدم وجود صيغة المصدر الثانى، "**التبيين**"، فى القرآن، يوجد الفعل والمشتقات الأخرى، وفى "**البيان**"، الجزء ١، ص ٢٧٣، يقول الجاحظ إن الله مدح التبيين. وتتكرر كلمة **البيان** ثلاث مرات فى القرآن:

(١) سورة آل عمران (القرآن ٣: ١٣٨): "هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ"؛

(٢) سورة الرحمن (٥٥: ١-٤): " الرَّحْمَنُ(١) عَلَّمَ الْقُرْآنَ(٢) خَلَقَ الْإِنْسَانَ(٣) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ(٤)"؛

(٣) سورة القيامة (٧٥: ١٦-١٩): "لاَ تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ(١٦). إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ(١٧). فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ(١٨). ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ(١٩)".

ارتباطا بالفقرة (٢)، يستنتج ريجى بلاشير Blachère أن **البيان** "اسم للوحى الجديد"[١٨٧]. وأفضل أن أتبين تسلسل الآيات، وأن أرى **البيان** العنصر الثالث لحركة منطقية من قبيل القرآن والإنسان والبيان. وهو هبة من الله مساوية لنعمتى القرآن والخلق. ويختلف **البيان** إلى حد ما عن القرآن (بحكم أنه لاحق به) لكن لا يمكن فصله عنه (بحكم أنه جزء من طبيعته) متضمن فى تسلسل البناء الذى يوجد فيه الشاهد الثالث للبيان فى القرآن (انظر ما سبق). بتعبير آخر، القرآن تجسيد للبيان[١٨٨].

يسجل تفسير الطبرى (ت: ٣١٤/ ٩٢٣) المفسر والفقيه والمؤرخ بقايا مناقشة عن معنى كلمة البيان وفحواها مع استخدامها فى الفقرتين (٢)، (٣)؛ لكن فى النهاية، تهيمن قوة استخدامها فى الفقرة (١).

تهتم مناقشة الطبرى للفقرة (٢) بتعليم القرآن، وخلق الإنسان، وتعليم البيان باعتبارها تجليات **لرحمة الله**، وهى مفاهيم فى النص تمثل تفسيرات إضافية لاسم من أسماء الله، **الرحمن**. ويلاحظ أن "أهل التأويل" منقسمون فى فهمهم **للبيان**: فهو للبعض بيان الحلال والحرام، بينما يعتقد البعض أنه يشير إلى قوة الكلام. والحل الذى يقدمه الطبرى يجمع بين الاثنين:

> إن الله علم الإنسان ما به الحاجة إليه من أمر دينه ودنياه من الحلال والحرام، والمعايش والمنطق، وغير ذلك مما به الحاجة إليه لأن الله جل ثناؤه لم يخصص بخبره ذلك أنه علمه من البيان بعضا دون بعض، بل عم[١٨٩].

التفسير الذى يساوى بين **البيان والكلام**- التفسير الذى فضله فيما بعد الزمخشرى (ت: ٥٣٨/ ١١٤٤)، وهو مفسر ومفكر من المعتزلة- مندمج فى تفسير تقريرى للمصطلح يعتمد اعتماداً كبيراً على وجوده فى (١) ويجعله مرادفا **للتبيين**. وهذا الاستخدام للبيان نجده فى الحديث: "اللهم بيِّن لنا فى الخمر بيانَ شفاءٍ".[١٩٠] ويظهر فى خطبة يستشهد بها الجاحظ فى "البيان"، الجزء ٢، ص ١٣٨، ١٢-١٣، يوبخ فيها الوالى الأموى الحجاج (ت: ٩٥/ ٧١٤)، بعد قمع ثورة، أهل العراق على عدم انتفاعهم بالتجربة والإسلام **والبيان**. من الواضح، مع ذلك، أن الفقرة فسرها البعض قبل الطبرى بأن الله علم الإنسان الكلام. فى **الحديث** الذى اقتبسناه للتو، بينما تحمل كلمة البيان معناها الصريح، توضيح من الله، نلاحظ أنها اتصال من الله بالإنسان، وأنها شفاء لجهل الإنسان. ويركز تفسير الطبرى للفقرة (٣) على فحوى الآية ١٦ وعلى كيف أن الآيات المتبقية توضح أمر الله للنبى. تفسر كلمة **البيان** مرة أخرى بالتمييز بين **الحلال والحرام**[١٩١].

من هذه التجليات القرآنية يمكن أن نستنتج أن (أ) ربما يكون البيان فى القرآن، طبقا لرأى بعض العلماء، بارزًا على الأقل- فى الفقرة (٢)- مرادفا للوحى؛ (ب) يتضمن فى الفقرة (٢) والفقرة (٣) دلاليا فى مفهوم القرآن؛ (ج) يحمل فى الفقرات الثلاث كلها معنى وضوح التعبير ووضوح الشرح أو التفسير: يعلن الله عن عزمه ليس فقط على النطق بالوحى لكن أيضا على التعبير عنه بوضوح ليوجه الإنسان. وبالإضافة إلى ذلك، "يستخدم **البيان** فى "الشاهدين الأول والثالث فى القرآن بالإشارة إلى الله؛ وهو فى الثالث ما يعلمه الله للإنسان"[١٩٢]. وتتضمن الشواهد الثلاثة كلها مفهوم التواصل بين الله والإنسان ودورهما الحقيقى فى العملية.

كما يصرح الجاحظ، كتابه مكرس لتفسير الاستخدام القرآنى لكلمة البيان (والبيان طبقا لما ورد فى **"كتاب الحيوان"**،[١٩٣] هبة من الله للإنسان):

والدلالة الظاهرة على المعنى الخفى هو البيان الذى سمعْتَ اللهَ عز وجل يمدحه، ويدعو إليه ويحث عليه. بذلك نطق القرآن، وبذلك تفاخرت العرب، وتفاضلتْ أصنافُ العَجَم.

(**"البيان"**، الجزء ١، ص ٧٥، ١٤-١٦)

وفى موضع آخر من **"البيان"** نقرأ: "أبين الكلام كلام الله. وهو الذى مدح التبيين وأهل التفصيل" (**"البيان"**، الجزء ١، ص ٢٧٣، ١٠-١١). ويشمل مجال تصور البيان أيضًا مفهوم "التواصل" وهو هبة إلهية تمثل **سبب الاجتماع**،[١٩٤] ومفهوم "البصيرة". تشير سكرزينسكا بوشينسكا K. Skar?y?ska-Boche?ska إلى "التطور المهم لفكرة البيان على أنه ارتباط بين الله والبشر" عند نجم W. Najm؛[١٩٥] يشمل **البيان**، إذًا، التواصل بين الله والإنسان، وربما يشمل **التبيين** التواصل بين الإنسان والإنسان. لكن من الواضح أن نص الجاحظ فى مجمله يستخدم **البيان** ليعنى الاثنين.

وتتمثل إحدى مشاكل تفسير تصريحات الجاحظ عن اللغة فى تحديد تقنية اللغة التى يستخدمها. وقناعتى الخاصة أن هذا المعجم لا ينبغى تفسيره بمصطلحات التطور التالى لـ**"علم البيان"**. ومما يدهشنى بقدر وجود العوامل المشتركة مع الأعمال المنطقية،

ليس فقط الترجمات المبكرة لكن، إلى حد ما، الأخيرة، كما طورها الفيلسوف الفارابى (ت: ٣٣٩/ ٩٥٠)[١٩٦] فى تفسيره، ضمن أعمال أخرى، لترجمة "**عن التأويل** De Inter-pretatione" لأرسطو، كما هو الحال فى اللغة النظرية الشرعية عند الشافعى والتأملات اللغوية للنحاة الأوائل **والمتكلمين**[١٩٧]. و يتطلب هذا الانطباع ، بالطبع، توثيقًا. وبمرور الوقت، على سبيل المثال، صار البيان يدل على "الوسائل التى يتحقق بها الإيضاح"[١٩٨]. ومع ذلك يميز الجاحظ بين **الفصاحة**، "نقاء اللغة وعذوبة النطق"،[١٩٩] **والبيان**، "الوضوح"، **والبلاغة**، الوسائل الدلالية والتركيبية التى يتحد بها هذان العاملان بشكل صحيح فى تعبير[٢٠٠]. ويكون من المضلل إذًا أن يضع فون جرنبوم G. E. von Grunebaum مفهومى الجاحظ عن **الفصاحة والبلاغة** مقابل بعضهما، من ناحية على أساس أن الجاحظ نفسه يفكر فى "ثنائية الشكل والمحتوى"، ومن الناحية الأخرى بسبب "الثنائية التى تتنبأ بها الفلسفة الإسلامية للغة بموضوعها"[٢٠١]. طبقا لرأى فون جرنبوم "عند تحليل النشاط الذى تنتج عنه اللغة إلى عنصرين، تظهر **الفصاحة** باعتبارها 'مزية' تتسق مع الجهد الفسيولوجى والصوتى للإنسان **والبلاغة** باعتبارها 'مزية' تسجل تحقيق مسعاه الذهنى". يجب إعادة فحص المبدأ الثنائى عند فون جرنبوم فى ضوء الدور الذى نسبه الجاحظ للبيان: البيان الشرط الأساسى للتواصل اللفظى الذى يُعبَّر بأفضل ما يكون من خلال اتحاد **الفصاحة والبلاغة**. وبالإضافة إلى ذلك، على عكس ما تبرهن عليه سكرزينسكا بوشينسكا- "تشير البلاغة بشكل شامل إلى تعبيرات لغوية تلبى المتطلبات الجمالية المحددة"[٢٠٢]- لا يتحدد مفهوم الجاحظ **للبلاغة** بشكل شامل بمصطلحات جمالية: كما تشير هى نفسها، "سمات الفصاحة" التى تناقشها ليست شكلية تمامًا، و"الكثير منها مشتق من محتويات التعبير". تتناول الأبواب الثالث والرابع والخامس من "**كتاب البيان والتبيين**" المفاهيم الثلاثة **للفصاحة والبيان والبلاغة**. إنها "**البيان**"، الجزء ١، ص ٣٤-٧٤: "ذكر الحروف التى قد يكون فيها لثغة" تعوق **الفصاحة**؛ "**البيان**"، الجزء ١، ص ٧٥-٨٧: "باب عن **البيان**"؛ وباب عن **البلاغة**، "**البيان**"، الجزء ١، ص ٨٨-٩٧ [٢٠٣].

وهذا الترتيب ليس تقييماً. من هذه الناحية، يختلف ترتيب هذه الأبواب عن المبدأ التنظيمي الذي تستنبطه فدوى مالطي دوجلاس في كتاب ابن قتيبة "عيون الأخبار"، وتنظيمه في رأيها:

له قيمة سيموطيقية. تسير المواضيع عمومًا متدرجة حسب الأهمية (طبقا لنظام القيمة في المجتمع) من بداية العمل حتى نهايته. هناك بناء للوضع؛ كتاب النساء آخر الكتب العشرة(٢٠٤).

تطور مفهوم البيان، البيان، الجزء ١، ص ٧٥-٨٧:

في الفصل التمهيدي من "**البيان**" يوطد الجاحظ الاهتمامات الثلاثة الرئيسية للكتاب من قبيل "البيان" باعتبارها واجبا دينيا ومعنويا، ويمثل القرآن أساسياته ويعبر عنها؛ أهمية مفهوم "البيان" للمعتزلة وأهمية المعتزلة للكتاب؛ الكتاب بوصفه دليلا وملخصا للاستخدام الصحيح للغة وبالتالي تجنب الإثم.

كما تشير تعليقات الجاحظ في "البيان"، الجزء ١، ص ٧٥ (وردت من قبل)، يتناول قسم "باب البيان" ظاهريا موضوع الكتاب، رغم أنني برهنت على أن الجاحظ يستخدم أقساما تمهيدية ليقدم الكثير من القضايا وثيقة الصلة بمعالجته التالية للموضوع في صلب الكتاب.

أكرر قناعتي، لا يتحدد المسعى البلاغي للجاحظ جماليا بالأساس أو بشكل قاطع. بناء "باب البيان" تفسيري. يبدأ الجاحظ بمناقشة تمهيدية **للمعنى** (وأيضا "الفكرة"، "المفهوم"، الذي يوجد منفصلا عن اللفظ) بوصفه جزءًا سيكولوجيا خادعا من أجزاء اللغة، ثم يقدم تعريفًا خماسيًا **للبيان**، ثم يقدم بشكل منظم تفسيراً لكل تعريف من التعريفات الخمسة، رغم تناوله لها بتسلسل يختلف عن التسلسل الذي أوردها به، وأخيراً يختتم باستكشاف مفاهيم **البيان** و**البلاغة** و**العقل**، من خلال **الشواهد** و**الأخبار**. و**العقل** هو محور فكر المعتزلة، لأنه يمثل التفكير المنطقي.

وفيما يتعلق بهذا، يختلف الباب عن البنى التكوينية التى ترتبط عادة بالجاحظ، سواء البنية الاستطرادية التفسيرية التى تنسب للجاحظ غالبا (تُشبّه من قبل بـ lexis eiroumene عند هيرودوت)، أو القائمة (المبدأ البنيوى الأساسى لباب عن **خلق الإنسان وطبعه**، "**البيان**"، الجزء ٢، ص ١٧٥-٢٠٧)، أو الجدلية، التى يشيد فيها برهانا منطقيا دون إقحام من قبل المؤلف ومن تجاور مواد متباينة، من أمثلتها باب **البلاغة** ("**البيان**"، الجزء ١، ص ٨٨-٩٧). (لنتذكر أن الشافعى يستخدم بنية منطقية فى مقاله عن **البيان**، وأن المنطق إلى حد كبير سمة للعمل المبشر للشافعى عن **الفقه**، كما هو الحال بالنسبة لـ"**طوبيقا**" أرسطو أو "**مقولاته**": يبدو تأثير الترجمة العربية لأرسطو والشافعى كبيرًا على حديث الجاحظ عن البيان.)

يبدأ الجاحظ بـ"سيكولوجيا" مجهولة الاسم تنسب إلى "أحد جهابذة الألفاظ ونقاد المعانى" حتى أن نوايا الرجال تتحدى الفحص:

> المعانى القائمة فى صدور الناس المتصورة فى أذهانهم، والمتخلِّجة فى نفوسهم، والمتصلة بخواطرهم، والحادثة عن فكرهم، مستورة خفية، وبعيدة وحشية، ومحجوبة مكنونة، وموجودةٌ فى معنى معدومةٍ، لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه، ولا حاجة أخيه وخليطه، ولا معنى شريكه والمعاون له على أموره، وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه إلا بغيره[٢٠٥]. وإنما يُحيى تلك المعانى ذكرهم لها، وإخبارهم عنها، واستعمالهم إياها.

("**البيان**"، الجزء ١، ص ٧٥، ١-٧)

بعض الترجمات مترددة بوضوح، ويبدو أن هذه السيكولوجيا تدين إلى حد كبير للفلسفة العربية-اليونانية والكلام كما تدين للغة البلاغة. وهكذا عجزت عن اقتفاء أصولها. أظن أنها من ابتكار الجاحظ نفسه،[٢٠٦] إلى حد بعيد مثلما يستشهد الجاحظ، فى "البيان"، الجزء ٢، ص ٧٥، ٧-١٢، بكلمات "وصف بعض البلغاء اللسان"، ولم تكن إلا اقتباسا مقنعا من رسالته "**فى صناعة القواد**"[٢٠٧]. مهما يكن، إن المدى الذى ينوى الجاحظ أن يمتد إليه معجمه يعتبر تقنيًا مدى فكريا. ربما يكون معظم ما

يمكن أن نقوله إن الجاحظ يصف وضعا لا يستطيع فيه شخص أن يحدد دوافع شخص آخر حتى يتكلم. ومن الواضح أنه بالنسبة إليه وبالنسبة لجمهوره أن مثل هذه المعرفة أمنية، وأن التحديد الخطأ للدافع ضار.

تستمر السيكولوجيا بتسبيحة حتى المصطلحات الثلاثة التى تذكر فى نهاية "السيكولوجيا": **"الذِّكْر" و"الإخبار" و"الاستعمال"**:

وهذه الخصال هى التى تقرِّبها من الفهم، وتجلِّيها للعقل، وتجعل الخفى منها ظاهرًا، والغائب شاهدًا، والبعيد قريبًا. وهى التى تلخِّص الملتبس، وتحل المنعقد،[٢٠٨] وتجعل المهمل مقيَّدًا، والمقيَّد مطلقًا، والمجهول معروفًا، والوحشى مألوفًا، والغفل موسومًا، والموسوم معلومًا.

(**"البيان"**، الجزء ١، ص ٧٥، ٨-١١)[٢٠٩]

نظام الجاحظ أخلاق أدائية، تُعرَّف فيه شخصية الإنسان بأفعاله وليس نواياه: واجبه المعنوى تمكين رفاقه من فهم نواياه بأن يهبهم بيانا، وتشرح المرحلة التالية من حجج الجاحظ كيف يمكن للمرء أن يوضح هذه النوايا بأفضل ما يكون للآخرين:

وعلى قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة، وحسن الاختصار، ودقة المَدْخل، يكون إظهار المعنى. وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح، وكانت الإشارة أبين وأنور، كان أنفع وأنجع. والدلالة الظاهرة على المعنى الخفى هو البيان الذى سمعت الله عز وجل يمدحه، ويدعو إليه ويحث عليه. بذلك نطق القرآن، وبذلك تفاخرت العرب، وتفاضلت أصناف العجم.

(**"البيان"**، الجزء ١، ص ٧٥، ١١-١٦)

البيان الإلهى القرآنى، إذًا، هو أفضل إنجاز لهذه الوصية المعنوية الدينية. والسياق الذى يصف فيه الجاحظ عملية التواصل هذه كما تحدث فى المناظرة الجدلية، لمثل هذه المعانى الضمنية للمعجم الذى يستخدمه ("مجمل" و"مقدمة"، على سبيل المثال)، وهذه المناظرات عامة- التحسن ليس ظاهرة منفردة.

المقدمة التمهيدية للباب تلتقط، إذاً، وتستكشف بعدا سيكولوجيا يتكرر على مدار الكتاب: تنعكس طبيعة المرء في كلماته. ويظهر، إذاً، أن الكثير من الأفراد يلوذون بالصمت ليخفوا نواياهم. يزود الجاحظ، بتوضيح الآليات الدقيقة للبيان، جمهورَه بالوسائل الكافية للتعبير بشكل صحيح عن نواياهم وتفسير نوايا الآخرين. وهذه العملية لا تُؤدَّى دائما في سياق عقول متشابهة، لكنها ملائمة بتفوق لمعارك المناظرات الجدلية العنيفة:

والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناعَ المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يُفْضِيَ السامع إلى حقيقته، ويَهجُم على محصوله كائنًا ما كان ذلك البيانُ، ومن أى جنس كان الدليل؛ لأن مدارَ الأمرِ والغايةَ التى إليها يجرى القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام؛ فبأى شيء بلغت الإفهامَ وأوضحت عن المعنى، فذاك هو البيان فى ذلك الموضع.

("**البيان**"، الجزء ١، ص ٧٦، ١-٥)

يميز الجاحظ الأنواع والأجناس المختلفة "للبيان": مقامها المشترك التواصل. إن تعريفه شامل، رغم إنه وصفات قاطعة: جنس "البيان" عنده أكثر فاعلية وفائدة من الأنواع الأخرى. رأيه فى إنتاج اللغة أن تطوره يعتمد على الجهد: تُوجَّه اللغةُ دائما باتجاه الفهم والإفهام؛ وأخيراً نلاحظ أن "البيان" عملية ذات اتجاهين، تجسد التواصل والإدراك، لأنه رغم إيجاز جنس البيان فى الجملة الأولى من هذه الفقرة يبدو أكثر ملاءمة للمستمع من المذيع، فإن الطبيعة الإلهامية "للبيان" مرتبطة بالأخير بقدر ارتباطها بالأول.

يربط الجاحظ حديثه عن **المعنى** بتعريفه **للبيان** بالتصريح التالى:

ثم اعلم- حفظك الله- أن حُكْمَ المعانى خلافُ حكم الألفاظ؛ لأن المعانى مبسوطةٌ إلى غير غاية، وممتدةٌ إلى غير نهاية، وأسماءَ المعانى مقصورة معدودة، ومحصَّلةٌ محدودة[٢١٠].

("**البيان**"، الجزء ١، ص ٧٦، ٦-٨)

ثم يأتى التعريف الخماسى لمفهوم الجاحظ "للبيان" والتفسير المصاحب له:

وجميع أصناف الدلالات على المعانى من لفظ، وغير لفظ خمسة أشياءَ لا تنقص ولا تزيد: أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التى تسمى نِصْبَةً. والنصبة هى الحال الدالة، التى تقوم مقام تلك الأصناف، ولا تُقصِّر عن تلك الدلالات، ولكل واحد من هذه الخمسة صورة بائنة من صورة صاحبتها، وحلية مخالفة لحلية أختها؛ وهى التى تكشف لك عن أعيان المعانى فى الجملة، ثم عن حقائقها فى التفسير، وعن أجناسها[٢١١] وأقدارها، وعن خاصِّها وعامِّها، وعن طبقاتها فى السارِّ والضارِّ، وعما يكون منها لغوًا بَهْرَجًا وساقطًا مُطَّرَحًا.

("**البيان**"، الجزء ١، ص ٧٦، ٩-١٦)

مفتتنا بتضمين مفهوم النِّصْبة، "الموقع"، المصطلح الذى استخدم لترجمة المقولة السابعة من "**المقولات**" الأرسطية العشر، تحديدا لـ to keisthai، فى "**المنطق**" (أرقام ٢٥، ٣٢، ٤٧) وفى ترجمة "**الطوبيقا**" المنسوبة لأبى عثمان الدمشقى، وقد أنجزها فى ٣٠٢/ ٩١٥، بعد وفاة الجاحظ بنحو ستين عامًا[٢١٢]. الترجمة المفضلة لابن سينا (ت: ٤٢٨/ ١٠٣٧) "**وضع**"؛[٢١٣] ولإسحاق بن حنين (ت: ٢٨٩/ ٩١٠-٩١١)[٢١٤] فى "**كتاب المقولات**" "**موضوع**". الكندى الفيلسوف الأفلاطونى الجديد، المعاصر للجاحظ، فى رسالته عن أعمال أرسطو، "**فى كمية كتب أرسطاطاليس**"،[٢١٥] يستخدم "**وضع**" مصطلحًا مفضلا لترجمة to keisthai: وهو أقدم شاهد على وضع استطعت اقتفاءه، وَجدتُه بوصفه ترجمة فى هذا السياق (مناقشة "**مقولات**" أرسطو) يعززها استخدام كلمة نِصْبة لتفسيرها[٢١٦]. التضمين الذى ابتكره الجاحظ لكلمة "**نصبة**" فى إحالة البيان صرح به الشافعى فى مناقشته للعلامات التى **نَصَبها** الله وينبغى على الرجال أن يحولوا إليها **العقول** التى وهبها لهم ليستخدموها فى **الاجتهاد** القضائى المعرفى ("**الرسالة**" رقم ٦٥). ومسألة أن استخدام الجاحظ كان معروفًا، لكنه كان يقبل بتردد، يشهد عليها الحذر فى ضم ابن المدبر (ت: ٢٧٩/ ٨٩٣) لها فى حديثه عن البيان وهو

عموما يعتمد كثيراً على الجاحظ(٢١٧). إن أنواع البيان عند الجاحظ هى، بالمعنى الأرسطى، أسمى أشكال التواصل، محاولة لتصنيف البيان فيما يتعلق بوسائله. لكنه ينص بوضوح على أن المكانة الوجودية لشىء، نصبته، أى "موضعه"، يمكن أن تحل محل الأنواع الأخرى لتوليد المعنى، ولا تقل فى التواصل عنها. وهذا يميز ابتعاداً مهماً عن المفهوم الأرسطى لـ to keisthai، فى تراث يتجاهل هذه المقولة إلى حد بعيد(٢١٨). وفيما يتعلق بهذا، يفكر الجاحظ بشكل تام فى تراث الكلام، كما يوضح فرانك Frank حين يترجم **نصبة** إلى "setting up وضع محدد" ويربطه بـ"مفهوم العلامات المنتصبة لله... التى تشير إليه... المتكرر والشائع فى **الكلام**"(٢١٩).

فى أربعة اقتباسات من السبعة التالية، يرتبط **البيان بالعلم**. أحدها اقتباس من أرسطو- يسمى **صاحب المنطق**- أن "حد الإنسان: الحى الناطق المبين" (**"البيان"**، الجزء ١، ص ٧٧، ٥). وينص الآخر: "وقالوا: شعر الرجل قطعة من كلامه، وظنه قطعة من علمه، واختياره قطعة من عقله". (**"البيان"**، الجزء ١، ص ٧٧، ١٠-١١ [لم يذكر المصدر فى الأصل- المترجم]). طابع المعتزلة بارز فى تنظيم "الاختيار" و"العقل"، وتشريعا **للبيان**، تضاف سلطة أرسطو إلى سلطة القرآن.

يبدأ شرح الوسائل الخمس للبيان بتعليق مربك للمؤلف بأننا "قد قلنا فى الدلالة باللفظ" (**"البيان"**، الجزء ١، ص ٧٧، ١٤ [فى الأصل ١٥ وهو خطأ- المترجم])، رغم عدم وجود شىء فى الباب يتعلق بمناقشة الدلالة باللفظ. ومن المحتمل أن الجاحظ يقصد بهذا القسم الذى تحدث فيه عن **اللثغة**، وتناولناه من قبل. وينتقل الجاحظ مباشرة إلى مناقشة "**الإشارة**": "والإشارة واللفظ شريكان، ونعم العون هى له، ونعم الترجمان هى عنه". (**"البيان"**، الجزء ١، ص ٧٧، ١-٢). ولا يحتاج الأمر إلى ألفاظ أو كتابة: "هذا ومبلغ الإشارة أبعد من مبلغ الصوت. فهذا أيضاً باب تتقدم فيه الإشارةُ الصوتَ". (**"البيان"**، الجزء ١، ص ٧٩، ٥-٦). ويذكر الجاحظ ستة شواهد شعرية، متنوعة عن أن العين يمكن أن تكشف ما يضمره الإنسان، مع تحليله

للإشارة. وينتهى القسم بمناقشة مختصرة عن الصوت، "آلة اللفظ" ("**البيان**"، الجزء ١، ص ٧٩، ٧-١٢).

الوسيلة الثالثة **للبيان** الكتابة، التى تحظى بمكانة خاصة فى القرآن حيث اختار الله أن يعلم الإنسان **بالقلم** ("**البيان**"، الجزء ١، ص ٧٩، ١٥ = القرآن، سورة العلق: ٣-٥). تمثل مزايا الكتابة فى سلسلة من الاقتباسات، مثل "وقالوا: القلم أبقى أثرًا، واللسان أكثر هذرًا". ("**البيان**"، الجزء ١، ص ٧٩، ١٨)، أو:

وقالوا: اللسان مقصور على القريب الحاضر، والقلم مطلق فى الشاهد والغائب، وهو للغابر الحائن، مثله للقائم الراهن.

("**البيان**"، الجزء ١، ص ٨٠، ٣-٤)

وينتهى هذا القسم بالتصريح التالى:

والكتاب يقرأ بكل مكان، ويدرس فى كل زمان؛ واللسان لا يعدو سامعه، ولا يتجاوزه إلى غيره.

("**البيان**"، الجزء ١، ص ٨٠، ٥-٦)

من الصعب ألا نرى هذا رفضا لأولوية الشفهى، التعليم الشفهى والذاكرة اللفظية.

الوسيلة الرابعة **للبيان** هى "الحساب دون لفظ والخط"، تقدم دليلا على فضيلته الوصايا القرآنية (سورة الرحمن: ٥ وسورة العلق: ٦ (**حُسْبان**)؛ وسورة يونس: ٥ وسورة الإسراء: ١٢ (**حِسَاب**)، التى تتناول حساب التقويم الأساسى، أى عد السنوات وتمييز الليل من النهار.) الحساب طريقة للإعداد لنعم الدار الآخرة، وتمكين الإنسان من استيعاب المنافع والمزايا التى زوده الله بها: "والحساب يشتمل على معانٍ كثيرة ومنافع جليلة، ولولا معرفة العباد بمعنى الحساب فى الدنيا لما فهموا عن الله عز وجل معنى الحساب فى الآخرة" ("**البيان**"، الجزء ١، ص ٨٠، ١٦-١٧).

الوسيلة الخامسة، النصبة (الموضع)، تحظى بمعالجة أكثر من الأربع الأخرى، مما يوحى بدرجة الابتكار الذهنى الذى يحمله هذا المفهوم للجاحظ وجمهوره:

وأما النصبة فهى الحال الناطقة بغير اللفظ، والمشيرة بغير اليد. وذلك ظاهر فى خلق السموات والأرض، وفى كل صامت وناطق، وجامد ونامٍ، ومقيم وظاعن، وزائد وناقص. فالدلالة التى فى الموات الجامد، كالدلالة التى فى الحيوان الناطق. فالصامت ناطق من جهة الدلالة، والعجماء مُعْرِبةٌ من جهة البرهان[٢٢٠].

[...] ومتى دل الشيء على معنى فقد أخبر عنه وإن كان صامتا، وأشار إليه وإن كان ساكنا. وهذا القول شائع فى جميع اللغات، ومتفق عليه مع إفراط الاختلافات.

("**البيان**"، الجزء ١، ص ٨١، ١-٥، ص ٨١، ١٦- ص ٨٢، ٢)

التقابل بين **صامت وناطق**، يوحى بأن **النُّصْبة** بالنسبة للجاحظ عملية يمكن أن تشمل ما يتجاوز ببساطة المملكة الحيوانية أو المخلوقات غير الحية فقط، لكن يمكن أن تمتد لتضم الحديث المنظم. لكنها مع ذلك ليست قضية يتناولها الجاحظ.

من الفضول أن نتأمل كيف يكيف الجاحظ المقولة الأصلية **to keisthai**، التى فسرها أرسطو، ويضخمها ويحولها إلى هذا النموذج التفسيرى "البيان"، وسيلة لتفسير العالم المخلوق للدلالة على وجود الله. وبهذه الصورة تكون معادلة لنسخة تواصلية للبرهان من التصميم والحكم، إن وجود الله يتجلى فى العناية التى يوليها لخلقه. الأخبار الثلاثة والشواهد الأربعة التى يوضح بها الجاحظ تفسيره للعالم الطبيعى، الحى والجامد (السماوات والأرض؛ غراب ينذر برحيل القبيلة؛ الرياح)، والوجود الإرشادى لجثث الرجال العظماء (جثة الأسكندر الأكبر، مثلا). إنها شواهد على حكم الله وفناء الإنسان. والتالى نموذج:

وقال بعض الخطباء: "أشهدُ أن السموات والأرض آياتٌ دالاتٌ وشواهدُ قائمات، كل يؤدى عنك الحجة ويعرب عنك بالربوبية، موسومةٌ بآثار قدرتك، ومعالم

تدبيرك، التى تجلَّيْتَ بها لخلقك، فأوصلت إلى القلوب من معرفتك ما أنَّسَها من وحشة الفكر، ورجْمِ الظنون. فهى على اعترافها لك، وافتقارها إليك شاهدة بأنك لا تحيط بك الصفات، ولا تحدك الأوهام، وأن حظ المفكر فيك، الاعتراف لك".

("البيان"، الجزء ١، ص ٨١، ٨-١٣)

النصبة، إذاً، إحدى الوسائل التى يعرف بها المعتزلة فى الكون وأحد المساعى لفهمه بلا حدود لقوته المطلقة ووجوده مما قد يستتبع نزعة التجسيد، البغيضة للمعتزلة. وهى بهذا الشكل تحتل موقعاً فى نظام الجاحظ شبيه بالموقع الذى يحتله **الاجتهاد** فى نظام الشافعى، وتمثل مثالا آخر لإعادته صياغة قيم نظرية المعرفة الشرعية لمفكر سابق.

يواصل الجاحظ حديثه عن البيان بسلسلة من الأخبار ومن تعليقاته تقدم فيها الشخصيات الدينية والمبجلة فى أوائل الإسلام أمثلة للطبيعة الدينية والمعنوية للكلام[٢٢١]. إنها تؤكد على أن الكلام الحقيقى المؤثر الذى له دلالة ينبغى أن يأتى من القلب (موضع العقل، وليس الانفعالات)، وتتناغم مع نظرية الجاحظ عن البيان بأن حديث الإنسان يكشف طبيعته الحقيقية، كما يتبين من الملاحظة التالية:

قالوا: وذكر محمد بن على بن عبد الله بن عباس [والد الخليفتين العباسيين الأول والثانى، السفاح والمنصور؛ توفى فى ١٢٧/ ٧٤٣]، بلاغة بعض أهله فقال: إنى لأكره أن يكون مقدار لسانه فاضلا على مقدار علمه، كما أكره أن يكون مقدار علمه فاضلا على مقدار عقله.

وهذا كلام شريف نافع، فاحفظوا لفظه وتدبروا معناه.

[...] ومما يؤكد قول محمد بن على بن عباس، قول بعض الحكماء حين قيل له: متى يكون الأدب شراً من عدمه؟ قال: إذا كثر الأدب، ونقصت القريحة.

("البيان"، الجزء ١، ص ٨٥، ١٠-١٧، ص ٨٦، ١١-١٣)

يستهل الجاحظ، وسط هذين التعليقين له، فقرة لافتة يوصف فيها الكلام المعيب بأنه حيواني، وحشي، حين يدخل قلب الإنسان، حيث يعشش هناك ويبدأ يتناسل، ناشرا مرضا كريها في جسده كله. في سياق هذا النقد العنيف، يشير الجاحظ إلى "أهل البيان والعقل"، ويؤكد الحاجة إلى التعليم والإرشاد ويضع اعتماد البيان على التخير. يحث النص جماعة العلماء وذوي العقول على تجنب غير العلماء. عليهم أن يستمروا في الدراسة والنشاط، والتعليم الذي يقدمه أهله والأمثلة التي يمثلونها، وأن يتعلم الرجال القيام بالحسن وتجنب الخبيث ("البيان"، الجزء ١، ص ٨٧، ١٧، ص ٨٦-١٠). بالطبع، نص الجاحظ نفسه أحد هذه الوثائق ونشاط من أنشطة الجماعة.

الانتقال إلى الباب التالي، باب **البلاغة**، ويأخذ شكل خبر وتعليق للمؤلف:

وكان عبد الرحمن بن إسحاق القاضي يروي عن جده إبراهيم بن سلمة، قال: سمعْتُ أبا مسلم [قائد الثورة العباسية في خراسان] يقول: سمعْتُ الإمام إبراهيم بن محمد [أي أخا الخليفتين العباسيين الأول والثاني، السفاح والمنصور، ت: ١٣٢/ ٧٤٩] يقول: يكفي من حظ البلاغة أن لا يُؤتَى السامعُ من سوء إفهام الناطق، ولا يؤتى الناطق من سوء فهم السامع[٢٢٢].

قال أبو عثمان: أما أنا فأستحسن هذا القول جداً.

(**"البيان"**، الجزء ١، ص ٨٦، ٢٠ - ص ٨٧، ٤)

بالنسبة للجاحظ، البيان عملية في اتجاهين يشترك فيها الناطق والسامع ويساهمان فيها. والحالة المثلى لهذه العملية، على ما أظن، العمل ضمن مجتمع من المفكرين المتماثلين فكرياً، الذين يمكن أن يتفقوا مع الجاحظ. إن مفهومه للبيان ليس جماليا بصورة ضيقة، لكنه هدية مرسلة من السماء للتواصل، مسايرة لسترزينسكا بوشينسكا، التي تفسر **البيان** بأنه "إيضاح لفكرة أو إحساس بأوسع المعاني... إيضاح محتوى ذهني... بطريقة صافية وجميلة، أي بأسلوب جميل رائق... العمل... مكرس

لهذا التفسير الثالث للبيان"[٢٢٣]. لسوء الحظ لا تقدم أية إشارات نصية لتأسيس هذه الدعاوى، والمثالان اللذان تقدمهما للبيان بمعنى "الأسلوب الجميل" يمكن بالمثل أن يعنيا بسهولة "صفاء التعبير"[٢٢٤].

الخلاصة :

"**كتاب البيان والتبيين**"، إذاً، على عكس التصنيف المنتشر له باعتبارها عملا أدبيا، يتسم بالكثير من الخصائص المشتركة مع ما يسميه بلات الأعمال "السياسية الدينية"، وفيه "كان هدف الجاحظ أن يعمل داعية للعباسيين والعرب بالتتابع، من ناحية، ومن الناحية الأخرى، أن يناصر مذهب المعتزلة وينشره ويثبت وجود الله بالبرهان المنطقى والملاحظة المباشرة للطبيعة"،[٢٢٥] أكثر مما يشترك مع ما يسميه الأعمال "شبه العلمية"، مثل "**كتاب الحيوان**"، التى "تهدف إلى جعل القارئ يفكر، فى المعرفة التى يتلقاها وفى الطبيعة والدليل الذى تقدمه عن وجود الله"[٢٢٦].

إذا كان تأليف "**البيان**" ثابتًا بأنه يرجع إلى فترة مبكرة من خلافة المتوكل، فربما يمثل أكبر عمل للجاحظ يضم فكر المعتزلة قبل الصعود الفكرى لابن قتيبة، وقد جلب معه، فى أعقاب تحقيق أحمد بن حنبل ونهاية محنة ازدهار تأسيس المذهب السنى.

الهوامش

(١) لا يقدم هذا الفصل توليفا لنسخة الجاحظ من مذهب المعتزلة، لكنه يبرهن على حالة تمهيدية لتقديمه "البيان والتبيين" بوصفه من المعتزلة. عن الموضوع الأول، انظر van Ess (1997), pp. 96-118. عن المعتزلة عموما، يمثل Martin and Woodward (1997) مقدمة ميسرة. ويتم توضيح هذه المقاربة للجاحظ أكثر في Montgomery (2005) (a). تكشف مقالتان رائعتان لعبد الله الشيخ موسى (١٩٩٠) و(١٩٩٩)، المزايا التي يمكن الحصول عليها من قراءة مؤلفات الجاحظ بهذه الطريقة. وأود أن أشكر جوليا براى على توجيهاتها التحريرية في تقديم هذا المقال.

(٢) أركون (١٩٩٣). عن التوحيدي (٣١٥-٤١١/ ٩٢٧-١٠٢٣ تقريبا)، انظر Rowson (1998) (b).

(٣) عن نظرة عامة عن مبدأ المكانة المقدسة للقرآن وإعجازه، انظر Neuwirth (1983) and Neuwirth (1987), pp. 126-8. ويأتي Leaman (2004), pp. 141-64 مخيبا للآمال تماما نتيجة لا تاريخية مقاربته. Vasalou (2002) عمل رائع عن الأبعاد الدينية للمبدأ لكنه أقل اكتمالا عن تاريخه، بينما يفشل Martin (1980) حقا في أن يضع في الاعتبار مساهمات الجاحظ وابن قتيبة في الإفصاح عنه. عن الأخير، الذي يشار إليه مرة أخرى في سياق هذا الفصل، انظر Lecomte (1965), p. 374 and van Gelder (1982), p. 6 لمقدمة عن كتاب ابن قتيبة "تأويل مشكل القرآن" باعتباره من نواحي معينة معالجة مبكرة للإعجاز.

(٤) Fowden (1993), p. 10. عن الإسلام وأواخر العصور القديمة، انظر أيضا Brown (1971), Crone (1997), Bowersock (1990) and (1999), Hoyland (1997) وعن السياق الساساني Morony (1984).

(5) Al-Azmeh (1997), p. 10.

(٦) انظر Cameron (1991).

(٧) Gutas (1998). وانظر أيضا المراجع في الفصل السادس من هذا الكتاب، هوامش ١-٤.

(8) Gutas (1998), p. 67.

(9) Gutas (1994), pp. 4944-9.

(10) Gutas (1994), p. 4948.

(١١) ولا استطاع العلماء السابقون، انظر المناقشات في Bonebakker (1970), p. 77 and Larcher (1998).

(12) Larcher (1998), pp. 248-50.

(13) Crone (1987), p. 8.

(١٤) الأمثلة المتشابهة لهذه النظم والممارسات معروفة جيدا الآن، لكنها لا تزال مربكة وبدون تفسير، أوجه التشابه بين المنطق الافتراضى الذى يستخدمه **المتكلمون** المسلمون **والفقهاء**، وذلك الذى طوره الرواقيون فى أواخر العصور القديمة، والمنهج الرباعى لتفسير القرآن (حرفيا، مجازيا، توراتيا، تأويلا) التى تنسب إلى المتصوفة الأوائل مثل سهل التسترى (ت: ٢٨٣/ ٨٩٦)، فى رسم خطوط العريضة والتفاصيل بشكل لافت لما يذكرنا "بمبادئ التفسير التى طورها التراث اليهودى وفى تفسير الآباء المسيحيين"، Böwering (2003), p. 352. ثمة رابط نصى بين التقاليد الثلاثة الأخيرة، وهو الترجمة إلى العربية عبر سيريانية كتابات سودو ديونيسيوس الأريوباجى Pseudo-Dionysius the Areopagite؛ ولا يوجد مثل هذا الرابط النصى ليدعم الحجج بشأن رباط مباشر مع التفكير الرواقى كما قدمه R. McKeon فى مناقشة Shehaby (1975), pp. 84-5.

(١٥) Crone (1987), p. 11، انظر Daube (1949).

(16) Huxley (1923), p. 116.

(١٧) هذه الاقتباسات مأخوذة عن Fowler's Modern English Usage, revised by E. Gowers (1982).

(١٨) عن هذا البعد فى النحو العربى فى القرون الوسطى، انظر Carter (1983). وهكذا انتقدت أيضا أنَّا كومنينا Comnena، فى كتابها Alexiad، الأسلوب التركيبى لجون إيتالوس Italos "حيث إن من الشائع فى النقد البيزنطى الأسلوب الضعيف علامة أكيدة على سوء الشخصية" Conley (1998), p. 54.

(١٩) Aristotle, Rhetorica, I. ii. 3/1356a. عن **الأخلاق والرثاء** pathos، انظر، لرؤية تمهيدية، Kennedy (1992), pp. 60-2, Fortenbaugh (1979) and (1992), Wisse (1989), Gaver (1994), Barnes (1995), Urmson (1997). وهناك كثير من الارتباط بالموضوع فى المجموعة التى حررها Rorty (1996). يفسر كيندى **الأخلاق** على أنها "تقديم الشخصية" والرثاء على أنه "الانفعال الذى يمكن للمتحدث أن يوقظه فى الجمهور" (١٩٩٢)، ص ٤-٥. انظر أيضا Kennedy (1991), pp. 316 and 318.

(20) Freese (1994). Pp. 447 and 17.

(٢١) تأتى الترجمة العربية، Lyons (1982), p. 213, lines 15-19, p. 241, lines 1-7 على النحو التالى: "وقد ينبغى أن يكون الاقتصاص أهليا. وذلك يكون بأن يعرف ما النحو أو الخلق الذى يفعل فى المرء وإنما يكون هذا بما فعل بتقدم اختيار وأن يعلم كيف هو نحو الخلق الذى يفعا ذلك. وتقدم الاختيار هو الذى يكون نحو غاية، ولذلك ما ليس فى التعاليم كلام خلقى، لأنه ليس فيها تقدُم اختيار... وإنه [سقراط] لم يكن يقول عن روية كما فعل هؤلاء الآن، ولكن عن تقدم اختيار". [الاقتباس فى الترجمة

العربية عن تحقيق عبد الرحمن بدوى- المترجم] هنا يكون الخطاب المناسب نتاج المعرفة بشخصية المخاطب وكيف يتم تحفيز أفعاله. تحول تأكيد أرسطو على شخصية المتحدث إلى تأكيد على شخصية المخاطب (ومن ثم لا تكشف الكتيبات التعليمية عن دافع فردى، وهو شرط أساسى للخطاب الأخلاقى). وبطريقة مماثلة يؤكد ابن قتيبة (٢١٣-٢٧٦/ ٨٢٨-٨٨٩) على التأثير النفسى النسيب فى وصفه الشهير للقصيدة العربية أو القصيدة متعددة المواضيع (الشعر والشعراء، ص ١٤-١٥)، بطريقة تذكر بمفهوم captatio benevoletiae، انظر، Meisami (1987), pp. 49-54, Stetkevych (1993), pp. 8-10 and Montgomery (2004) (a).

(22) Livingstone (1998), p. 275.

(23) Livingstone (1998), p. 268; see Kennedy (1992), pp. 47-8.

(24) Isocrates, Antidosis, p. 181-5.

(٢٥) رغم أن هذا لا يتضمن أنهم ليسوا رجالا عمليين: تعلم التلاميذ الإيسقراطيون ليحكموا. انظر Kennedy (1992), pp. 43-9 and Livingstone (1998), pp, 265-7، وبشكل خاص حالة الإيسقراطى "الفاشل"، القائد تيموتيوس Timoth?os.

(26) Isocrates, Panathenaicus, 32.

(27) Livingstone (1998), p. 280.

(٢٨) Too (1995), p. 1. من هذا المنظور، أظن أن إيسقراط وأرسطو يمكن أن يعتبرا معا "نموذجى الهوية الأثينية المدنية"، Too (1995), p. 233، متشابهين فى برامجهما عن تزييف الهويات الثقافية، رغم أن هذه البرامج مختلفة جذريا فى مجالها (رغم الاشتراك فى أثينا بوصفها قاعدة مثالية متصورة) وفى طموحها.

(29) Calboli and Dominik (1997), p. 6.

(٣٠) Calboli and Dominik (1997), p. 7. يشير Cape (1997), p. 224 إلى "القوة المؤثرة للخطابة السياسية فى التأثر على التغيير فى الدولة"؛ وانظر أيضا Millar (1986).

(31) Kennedy (1992), p. 151.

(32) Wiedemann (1994), p. 13.

(٣٣) انظر أيضا Sinclair (1993), p. 561: "لم تكن الخطابة فى روما وسيلة للإقناع فقط، كانت أيضا فرصة للابتكار الذاتى self-invention بالنسبة لمن قد يصبح رجل دولة، والقادم الجديد الذى يمكن عن اقتناع أن "يتحدث لغة" رؤسائه، ومن يمكن أن يجسد الرؤى والآراء العامة التى كانت قانونية لطبقته، ومن يمكن بنجاح أن يعيد إنتاج أنماط حديثهم ولغتهم، من يمكنه، باختصار، أن "يعبر" عن تصورهم لأنفسهم. هذا الرجل كان قد قطع مسافة طويلة باتجاه طمس إخفاء أية عيوب اجتماعية قد تجره إلى الخلف، والتغلب عليها". وأثناء ذلك كان أيضا يعيد تعريف هذه المعايير والرؤى والآراء، مهما احتج

على أنه Montefusco (1992), p. 204 على خلاف ذلك. يبرهن Rhetorica ad Herennium بالنسبة للخطب القضائية لشيشرون "تتكون أخلاقيات ethos التابع من وصف عادات الجيدة ومظهره حين يتحدث. ويمثل هذا المكوّن الثانى إحياء revival جزئيا لطبيعة الأخلاقيات الأرسطية ووظيفتها".

(34) Habinek (1994), p. 66.

(35) Habinek (1994), p. 55.

(36) Habinek (1994), p. 56.

(37) Habinek (1994), p. 65.

(٣٨) انظر Dominik (1997), p. 53.

(٣٩) "كافأه دوميتيان بشارة القنصلية فى ٩٤/٩٥، تكريم نادر لرجل لم يكن عسكريا أو سيناتور"، Morgan (1998), p. 247.

(40) Morgan (1998), pp. 246-7.

(41) Morgan (1998), p. 259.

(42) Whitmarsh (1998), pp. 196-8.

(٤٣) Brown (1971), pp. 27-32. انظر أيضا Kaster (1988), p. xi الذى يعتبر أنه دور النحوى كان على أطراف المجتمع المهذب ("على الهرم الاجتماعى للنخبة وقفوا أقرب كثيرا للقاعدة من القمة"، و Brown (1992), chapter 2 'Paideia and Power'. انظر أيضا Lim (1995). إن مفهوم أن "التعليم الكلاسيكى كان واحدا من جوازات المرور الوحيدة للنجاح" بالنسبة لرجال الوسائل الهزيلة مركزى عند Brown (2000): انظر ص ٩-١٠.

(44) Agapitos (1998), pp. 175-6.

(45) Agapitos (1998), p. 176.

(46) Conley (1998), p. 49.

(47) Agapitos (1998), p. 179.

(48) Agapitos (1998), p. 181.

(٤٩) عن هذه الحادثة وعن Synodikon of Orthodoxy، انظر Angold (1997), pp. 139-40 and Conley (1990), pp. 53-7.

(50) Agapitos (1998), p. 187.

(٥١) Agapitos (1998), p. 191. وانظر أيضا Conley (1990) and Angold (2000), (1994) and (1998).

(٥٢) انظر Aouad (1994) (a), (b) and (2003), Aouad and Rashed (1997) and (1999-2000) and Vagelpohl (2002).

(٥٣) عن الفهرست مصدر للتاريخ الأدبى فى تلك الفترة، انظر Osti (1999).

(٥٤) إسحاق بن حنين بن إسحاق العبادى، مترجم نصوص عن اليونانية مثل أبيه حنين، عنه انظر الفصل السادس، الهامش ٤، ص ٢٣٥.

(٥٥) إبراهيم بن عبد الله النقيب المسيحى: يشير ابن النديم عدة مرات إلى ترجماته.

(٥٦) الفيلسوف (٢٥٩-٣٣٩/ ٨٧٢-٩٥٠ تقريبا)؛ انظر أيضا الهامش ١٩٦.

(٥٧) Lyons (1982), p. i. ابن النديم، الفهرست، ص ٣١٠، ترجمة Dodge (1970), II, pp. 601-2.

(٥٨) معلم الخليفة المعتضد (٢٧٩-٢٨٩/ ٨٩٢-٩٠٢) وفيما بعد عضو فى جهازه البيروقراطى. أمر الخليفة بإعدامه لأسباب غير واضحة.

(59) Peters (1968), p. 28.

(٦٠) الكندى، "فى كمية كتب أرسطاطاليس"، ص ٣٩٢.

(٦١) انظر Heinrichs (1969), pp. 123-7 للاطلاع على تقييم مماثل لاهتمام الكندى بكتاب البويطيقا.

(٦٢) عن دائرة الكندى، انظر Endress (1997).

(63) Kraus (1935), p. 355 and (1943), p. 164; Aouad (2002), p. 4.

(٦٤) الدليل الذى يشهد على تعليق لمحمد بن موسى (٢٠٠-٢٦١/ ٨١٥-٨٧٣ تقريبا) على الخطابة ليس مقنعا، انظر Aouad (1994) (a), p. 461. كانت عائلة بنى موسى تشجع التراجم من اليونانية وكتبوا بأنفسهم عددا من الرسائل، فى الرياضيات غالبا.

(٦٥) انظر Stern (1956) and Lyons (1982), pp. iv-vi.

(٦٦) عن النسخة السريانية، انظر Aouad (1994) (a), pp. 456-7, Watt (1994) and (2003).

(67) Lyons (1982), p. iii.

(68) Lyons (1982), pp. vi, xiii.

(69) Heinrichs (1984), p. 313.

(٧٠) Lyons (1982), p. 3; Freese (1994), p. 1. وانظر أيضا Green (1990).

(71) Smith (1997), p. xv.

(٧٢) انظر Gutas (1998), pp. 61-74. ويشير Heinrichs (1984), pp. 313-14 إلى طلب تيماثوس برسالة لتعليقات على الطوبيقيا، وعن دحض السوفسطائيين On Sophistical Refutations، والخطابة والبويطيقا.

(73) Heinrichs (1969) and (1978).

(74) Black (1990), p. 247.

(٧٥) Carter (1983)؛ وانظر أيضـا، على سـبـيـل المثـال، Carter (1972), (1973) and (1991) and Versteegh (1983).

(76) Cooperson (2000), p. 188.

(٧٧) يقطع Reinhart (1995), p. 14 جزءا من الطريق باتجاه هذا الموقف position: "صورة أكثر ملاءمة لتطور مبادئ الفقه بوصفه علمًا تتمثل في رؤية أفكار الشافعي، إن لم تكن رؤية أعماله بالضرورة، تتخلل الحلقات العلمية الإسلامية حتى ارتبطت هذه الأفكار بالعلم الناشئ للتفكير الديني الجدلي [الكلام]".

(٧٨) انظر Chaumont (1997).

(79) Coulson (1964), p. 53.

(٨٠) Hallaq (1993), p. 588. انظر أيضا Melchert (1997).

(٨١) Hallaq (1993), p. 594. انتـقـد Stewart (2002), pp. 136-7 الحلاق بشـدة على النصف الأول من تصريحه، قائلا "من المحتمل أكثر أن افتقار الفقه إلى الأدب من هذا القرن يرجع بشكل خاص إلى عمليات إتلاف التاريخ... لم ينشأ أصـول الفقه... فقط بعد مطلع القرن العاشر، ولم يكن مؤلفوه الأوائل تلاميـذ لابن سراج [ت: ٣٠٥/ ٩١٧-٩١٨] ولم تأت أصـول الفقه عمـومـا نـتـيجة تسوية بين العقـلانية والتقليدية على يد ابن سراج نفسه". وأشكر الدكتور ستيوارت على إعطائي نسخة قبل النشر من هذا المقال. انظر أيضا Melchert (2004). Lowry (2001) and (2004) (b) and Stewart (2004). استكشاف مقبول لعملية الانتقال المتضمنة.

(82) Berg (2003), p. 332.

(٨٣) Hallaq (1997), p. 21. يحتوي هذا العمل على أيسر تلخيص للرسالة بالإنجليزية. والترجمة Khad-duri (1961/ 1997)، ولها تتم الإشارة هنا، معيبة بشكل خطير. وتوجد أيضا ترجمة فرنسية Soua-mi (1997).

(84) Hallaq (1997), p. 29.

(٨٥) أعبر عن امتناني الشديد للدكتور لوري لأنه قدم لي نسخة من رسالة الدكتوراه التي قدمها لجامعة بنسلفانيا سنة ١٩٩٩ "المحتوى الشرعي والنظري لرسالة محمد بن إدريس الشافعي". ولسوء الحظ استلمتها متأخرا جدا فلم أعطها الاهتمام الذي تستحقه في هذا الفصل.

(86) Arkoun (1984).

(87) Makdisi (1990), p. 46.

(88) Calder (1983), pp. 55-6.

(٨٩) الشافعي، الرسالة، رقم ١٣٢-١٧٨، ترجمة Khadduri (1961/ 1997), pp. 88-9 and Sousami (1997), pp. 68-77. عن شهرة الشافعي نحويا، انظر Carter (1972), note 3.

(٩٠) انظر عموما عن الطبيعة التقليدية للغة عن تأثير المعتزلة على الفقه في هذا الخصوص، Versteegh (1997), pp. 127-39. عن سيبويه، مؤسس النحو العربي المنهجي (القرن الثاني/ الثامن)، "كان كل المعنى تقليديا"، Carter (1973), p. 149, note 33.

(٩١) "كانت وظيفة المحاورين في هذا العمل تقديم فرص للتكرار والتفسير، بهدف تعزيز الجدل وتوضيحه"، Calder (1983), p. 57.

(٩٢) قارن Versteegh (1997), p. 133: "مع هذا الانقسام لأبواب المعرفة الدينية يشرع الشافعي عمل عالم الشريعة، الذي ينبغي أن يجمع بين الدليل النصي والطرق المقبولة للتوضيح".

(٩٣) Khadduri (1961/ 1997), p. 81. يرتب الخضري الفقرات على النحو التالي: الرسالة، رقم ١٠٤-١٣٢= الخضري (١٩٦١/ ١٩٩٧)، ص ٧٧-٨٠، رقم ١٣٣-١٧٨= الخضري، ص ٨٨-٩٣، وبينها الرسالة، رقم ٩٦١-٩٩٧. قارن ترجمة الرسالة، رقم ١٠٤-١٧٨ في Souami (1997), p. 62-77. يترجم الخضري "العلم" إلى "legal knowledge"؛ انظر أيضا Hallaq (1997), 15:4 "يدل العلم على المعرفة بالقرآن والسنة"، وأيضا Calder (1983), p. 56-7؛ لكن بالنظر إلى موقع الكلمة في سياق تفسير الشافعي للحديث، ربما تكون "knowledge of traditions" أكثر ملاءمة. إن معالجة الشافعي للحديث، وارتباط مفهوم العلم بهذا الجدل، لا يمكن تناوله هنا؛ يكفي أن أقول إنني أرى أن الخضري ليس دقيقا في تصرفه في التحرير. عن مفهوم القياس، ومفهوم الاجتهاد، انظر Calder (1983), p. 61: "كلمتان بمعنى واحد... إنهما تمثلان فعليا العملية الفكرية التي قد تربط بها مجموعة محدودة من نصوص الوحي بمجموعة لا متناهية من الأحداث البشرية".

(٩٤) يسيء Khadduri (1961/ 1997), p. 77, note 31 فهم هذا أيضا.

(٩٥) ترجمة Khadduri (1961/ 1997), pp. 94-5, Souami (1997), pp. 75-7.

(٩٦) انظر الهامش ٩٣.

(97) Lowry (2002), pp. 37-8.

(98) Lowry (2002), p. 39.

(٩٩) يستخدم الشافعي هذه المصطلحات ليصف عمليات استنباط المعايير والتعاليم الشرعية من الوحي الإلهي. يستخدم النسخ للقواعد القرآنية التي حلت محلها ونسختها قواعد قرآنية أخرى؛ وتستخدم المصطلحات المتبقية للإشارة إلى ما هو فرض وما هو مسموح به.

(١٠٠) عن الاستحسان، انظر Parter (1978), p. 256: "الشافعي... رفض الاستحسان تماما، لأنه كان يخشى أن بهذه الطريقة بتجاوز المبادئ المعترف بها عموما للتفسير الشرعي والأمنة منهجيا قد يحدث منفذ للقرار العشوائي". وطبقا للأنصاري Ansari (1972), p. 288: "الرأي جنس والقياس والاستحسان نوعان منه... كان الرأي يدل على استخدام الإنسان للعقل ونتيجة لهذا العقل كانت مدرسة الشريعة في العراق، حيث كان استخدام العقل الإنساني أكثر بروزًا نسبيًا، وعرفت بمدرسة الرأي والقياس".

(١٠١) انظر Semah (1991) لمناقشة هذا المعيار المطبق على الشعر والمعروف بالتسهيم.

(١٠٢) من التعبير العام والواضح يستنتج المرء المعنى الخاص. انظر مناقشة "المحدود" و"غير المحدود" فى Lowry (2004) (a).

(١٠٣) انظر Versteegh (1997), pp. 127-39 للاطلاع على ملخص مناسب.

(104) Versteegh (1997), p. 129.

(١٠٥) الكثير من ترجمتى لهذه الفقرة تأملى، كما يتبين إذا قورنت بترجمة الخضرى Khadduri (1961/ 1997), p. 95.

(١٠٦) انظر Gutas (1998), pp. 68-9.

(١٠٧) Pellat (1986). انظر Goldziher (1881), Kahle (1948), Anqar (1983), Versteegh (1983) and Ivànyi (1988) بالإضافة إلى الأعمال التى استشهد بها بلات. تقدم رؤية عامة فى Sezgin (1984), pp. 24-5 and Fischer (1982), pp. 91-5.

(١٠٨) انظر Carter (1998) (b), pp. 254-7 and Leder (1998).

(109) Carter (1998) (c).

(١١٠) "أهم إنتاج له شرح نحوى للقرآن". Carter (1998) (a).

(111) Pellat (1986), p. 608.

(١١٢) الجاحظ، البخلاء، ص ٤٠. انظر ابن النديم، الفهرست، ترجمة Dodge (1970), pp. 262-3 عن سهل بن هارون الفارسى (ت: ٢١٥/ ٨٣٠).

(١١٣) الجاحظ، البيان، الجزء الأول، ص ١٣٧؛ توجد ترجمة مختصرة فى Pellat (1986), p. 205.

(١١٤) الطيلسان على الشاطئ الجنوبى الغربى لبحر قزوين، قريبة من موقان، سهل جنوب نهر أراكسس Araxes، ومن جيلان، وهى أيضا على الشاطئ الجنوبى الغربى لبحر قزوين. الزنج الأفارقة السود، وخاصة فى المناطق الواقعة على ساحل المحيط الهندى. انظر Bosworth (2000), Minorsky (1993) and Miquel (1975), pp. 42, 531 and 554 (Jilan) and pp. 167-73 (Zinj). وانظر أيضا الهامش التالى.

(١١٥) العرب، كما لاحظنا من قبل، عرب البادية (وأولئك الذين يستخدمون العربية)، والفرس الإيرانيون، والهند الهنود شرق إندوس والروم اليونانيون البيزنطيون. للاطلاع على نظريات الجغرافيا والأعراق أو الحضارة فى زمن الجاحظ، انظر Miquel (1967-88)، وللاطلاع على مقاربة ميكيل Miquel، انظر Montgomery (2005) (b)؛ وبإيجاز أكثر عن الكتابات الجغرافية فى القرن الثالث/ التاسع، انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب، هامش ١٩.

(116) Pellat (1986), pp. 605-6; Blichfeldt (1989-90).

(١١٧) انظر Cooperson (2000), pp. 107-53.

(١١٨) تركت ترجمتى لهذا المصطلح الصعب ملتبسة. أحيانا، كما هو الحال هنا، يبدو أن الجاحظ يجعل الناس مماثلة للعوام، أى أهل الحديث. عموما فى هذه الفترة كان المصطلح يطلق على مجموعة لها اهتمامات أو خصائص مشتركة.

(١١٩) الجاحظ، الرسائل، الجزء الأول، ص ٢٨٣.

(١٢٠) يرى Zaman (1997), p. 34 أن "التوجه الشيعى" للعباسيين الأوائل "تم التعبير عنه فى الوضع الخاص الذى نسب إلى شخصية على بوصفه الخليفة الشرعى الوحيد للنبى" (وهو، بالطبع، ما أنكره الأمويون، أسلاف العباسيين). ويواصل "فى بناء أسس أيديولوجية للشرعية، حاول العباسيون فى النهاية أن يتجاهلوا عليا تماما، لكن هذا بوضوح تطور بدأ يتشكل فقط بعد فترة من رسوخ الأسرة الحاكمة".

(١٢١) يشير فى موضع آخر لهذه المجموعة بالحشوية، انظر الرسائل، الجزء الثاني، ص ١٥٤ = رسالة القيان، التحقيق والترجمة Beston (1980), P 16. عن هذا المصطلح، انظر Halkin (1934), Watt (1998), pp. 121, 191, 225 and 363, and Zaman (1997), pp. 54-5.

(122) Pellat (1986), p. 606.

(123) Versteegh (1990) and (1993).

(١٢٤) Bohas et al. (1990), pp. 113-17. انظر Watt (1998), pp. 242-9 للاطلاع على عــرض مقتضب لسلسلة nexus التصورات للمنزلة الوجودية للقرآن.

(١٢٥) Pellat (1965), p. 385. تبقى الدراسة الكاملة للجاحظ Pellat (1953) (a)، وهى ملخصة فى Pellat (1990). عن مصطلح مولى (الجمع موال)، وتعنى المسلم من غير العرب، انظر Crone (1991). للاندماج فى المجتمع العربى الإسلامي، كان من يتحول إلى الإسلام يحتاج إلى راع عربى، يمكن أن يمتد نسب قبيلته إليه، ومن هنا جاء النسب القبلى لأسرة الجاحظ إلى كنانة والفقيمة.

(126) Pellat (1990), p. 79.

(١٢٧) عن سامراء، مجمع البلاط العسكرى الضخم الذى شيده الخليفة المعتصم (٢١٨-٢٢٧/ ٨٣٣-٨٤٢)، وكانت مقر الحكومة من ٢٢٠-٢٧٩/ ٨٣٦-٨٩٢، انظر Hodges and Whitehouse (1989), pp. 151-6.

(128) Pellat (1990), p. 80.

(١٢٩) Pellat (1969), p. 5. عن هذه الفترة فى حياة الجاحظ، انظر Pellat (1952) (a). وعن الجاحظ وكمسألة الإمامة، انظر Pellat (1961).

(١٣٠) انظر Pellat (1984) (a).

(١٢١) انظر Pellat (1953) (a), pp. 223-59, Enderwitz (1979), Souami (1988), pp. 16-23 and Montgomery (2005) (a).

(١٢٢) انظر ما سبق، ص ١٠٢-١٠٣.

(133) Gutas (1998), pp. 121-50.

(١٣٤) انظر Endress (1997).

(١٣٥) عن العــلاقــات بين ابن الزيات وابن أبي داود، انظر Sourdel (1959-60), pp. 245-70. وانظر أيضـــا Pellat (1952) (a), (1952) (b) and (1953) (b) للاطلاع على رعــاية ابن أبي داود للجاحظ، وانظر Kahl (1999) للاطلاع على مناقشة قصيدة للبحتري (الديوان، رقم ٨٦١) في مديح المتوكل تشير إلى موت ابن أبي داود وآخرين. عن ابن أبي داود، انظر أيضا Bray (2000), pp. 35-40 and van Ess (1992) (b), pp. 481-502.

(136) Pellat (1969), p. 10; Pellat (1984) (a), p. 133.

(137) Souami (1998), p. 32.

(١٣٨) Gutas (1998), pp. 130-1؛ وانظر أيضا Rowson (1998) (a).

(١٣٩) انظر الحاجري (١٩٥٢-٣)، (١٩٥٤)؛ وانظر أيضا Najm (1979) and (1985), and (1985).

(١٤٠) انظر Sourdel (1971).

(١٤١) ابن النديم، الفــهــرست، ص ٤٠١، ترجــمــة Dodge (1970), II, p. 804. انظر Montgomery (forthcoming)، للاطلاع على جدل بأنه كان رافضيا.

(١٤٢) انظر Pellat (1969), pp. 207-16 and van Gelder (1992), pp. 95-106.

(١٤٣) انظر الفــصل الخــامس، للاطلاع على النص إلى هـامش ١٢٩ واقــرأ ص ١٧٩ للاطلاع على حكاية تصوره بشكل كوميدي.

(١٤٤) van Ess (1992) (b), pp. 480-502؛ ابن النديم، الفهرست، ص ٢١٢، ترجمة Dodge (1970), I, p. 409.

(145) Van Ess (1992) (b), p. 481.

(146) Bray (2000), pp. 37-40.

(١٤٧) ابن النديم، الفهرست، ص ٢١٢، ترجمة Dodge (1970), I, p. 410؛ Bray (2000), p. 39.

(148) Zetterstéen and Pellat (1960).

(149) Stewart (2002), p. 109.

(١٥٠) ابن النديم، الفهرست، ص ٢٠٩، ترجمة Dodge (1970), I, p. 402.

(١٥١) الجاحظ، البيان، الجزء الثالث، ص ٣٠٢.

(152) Geries (1980) and (1982).

(١٥٣) Pellat (1984) (a), p. 133؛ ابن النديم، الفهرست، ص ٢٠٩-٢١٠، ترجمة Dodge (1970), I, pp. 402-4، وخاصة الهامش ١٣٢.

(154) Souami (1988), pp. 32_3.

(١٥٥) انظر الفصل السادس، ص ٢١٦-٢١٧.

(١٥٦) 'Un plaisantin sans interêt', Pellat (1984) (a), p. 117 [مخادع عديم الأهمية]. يوجد تقييم ابن قتيبة للجاحظ فى كتاب ابن قتيبة "مختلف الحديث"، ص ٧١-٧٣؛ انظر أيضا Lecomte (1962), pp. 65-7 and Malti-Douglas (1985), p. 49. عن تقييم بلات لعدم ملاءمة ذم ابن قتيبة، انظر Pellat (1990), pp. 94-5 and Pellat (1980).

(١٥٧) Pellat (1985), p. 386 قارن مع وصفى التالى "للبيان" وصف Lawrence Green (1998), p. 290 لحوار البلاغة Dialogo della eloquenza بواسطة مبعوث البندقية فى وقت ما إلى البلاط الإنجليزى فى عصر إدوارد السادس (من ١٥٤٩-١٥٥١) وإنسانى عصر النهضة دانيل بربارو Barbaro: هدفه "ليس إعداد الشباب الإيطالى للخطابة الشرعية والقضائية والاستعراضية... الهدف خلق جنتلمان حقيقى وكامل يتمتع بالفصاحة والحكمة ليحكم دولة المدينة، وتحريك نفوس الناس، ويكون خطيبا مقدسا، جنتلمان رائعا، ومسيحيا حقيقيا".

(158) Pellat (1969), p. 15.

(١٥٩) Norris (1990), pp. 31, 43. وعن هذا الوجه من "البيان"، انظر أيضا Pellat (1990), p. 88 and Gibb (1962), p. 71.

(١٦٠) Gibb (1962), pp. 71-2؛ ويضيف: "ويعود الفضل إلى [ابن قتيبة] فى أنه، مستوعبا لهذا الاحتياج، زود [الكُتّاب] بمجلدات من المقتطفات والمختارات فى مختلف العلوم العربية والإسلامية". عن مشروع ابن قتيبة لتعليم الكتاب أسس العربية والإسلام، انظر أيضا Montgomery (2004) (a).

(١٦١) انظر أيضا Mottachedeh (1976) and Enderwitz (1979).

(١٦٢) الجاحظ، الحيوان، الجزء السابع، ص ٢٢٠، ترجمة Norris (1990), pp. 35-6.

(163) Pellat (1990), p. 83.

(164) Pellat (1969), p. 24.

(165) Calder (1993), pp. 170-1.

(١٦٦) انظر Souami (1988), p. 31 مناقشة عن تعدد المعانى فى "الحيوان".

(١٦٧) عن واصل عموما، انظر Daiber (1988) (reviews by Radtke (1990) and Frank (1991)), van Ess (1992) (b), pp. 234-80 and (2002), pp. 131-3, Pines (1997), pp. 142-50 and (1937), pp. 67-8 (= Pines (1996), pp. 48-9). وكان الغزل حرفة مهينة.

(١٦٨) Carter (1991), p. 9. هذا المقال الرائع إضاءة مقتضبة للموقف الخلقى اللغوى الذى يعبر عنها "البيان" للجاحظ.

(١٦٩) يتطلب استخدام الجاحظ للأمثال الفارسية والهندية واليونانية فى "البيان" مزيدا من الدراسة.

(١٧٠) عن موسى فى القرآن، انظر Heller (1993).

(١٧١) فى تفسير القرآن، الآية الرابعة من سورة إبراهيم "وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ"، يساوى الجاحظ البيان والتبين فى القرآن بالإفهام والتفهم بلغته، ويساوى بيان المتحدث ببصيرة العقل "وكلما كان اللسان أبين كان أحمد، كما أنه كلما كان القلب أشد استبانة كان أحمد" ("البيان"، الجزء الأول، ص ١١، ١٣-١٤).

(١٧٢) عن التنافس الفكرى بين البصرة والكوفة، انظر Carter (1990), pp. 126-7؛ وانظر أيضا النص فيما يتعلق بالهامش ١٠٨ والهامش ١٠٩ سابقا.

(١٧٣) لمناقشة عن لثغة عطاء، انظر van Ess 91992) (a), pp. 245-7.

(١٧٤) عن الأصل الفارسى لبشار وشعوبيته ومعاداته للمسلمين وانخراطه من الشخصيات الفكرية الرائدة والخلافات فى أيامه، انظر Meisami (1980). وكان يتم التودد إليه مادحا، ويخشى هجاء ويدا شعره الجميل أسلوبا جديدا "حديثا" فى الشعر العربى. وكان أيضا خطيبا بارزا، لكن لم يبق إلا شعره. وقد أعدمه الخليفة المهدى (١٥٨-١٦٨/ ٧٧٥-٧٨٥) بتهمة الزندقة.

(١٧٥) انظر Watt (1974), pp. 9-37, Pellat (1970) and Crone (2004), pp. 54-64.

(١٧٦) عبد الله بن عمرو بن عبد العزيز؛ وانظر أيضا van Ess (1992) (a), pp. 240-5 and Daiber (1988).

(١٧٧) انظر watt (1988) and Kohlberg (1995).

(١٧٨) يقدم van Ess (1993), pp. 182-92 ترجمات مشروحة annotated لهذه الاقتباسات من قصائد صفوان الأنصارى. انظر أيضا van Ess (1992) (b), pp. 382-7.

(179) Pellat (1984) (b), p. 26.

(180) Nyberg (1936), p. 790.

(181) Heinrichs (1995).

(١٨٢) Stetkevych (1991), p. 14. انظر أيضا Watt (1974), pp. 306-11 and Cook (2000), pp. 196-8.

(١٨٣) انظر Horst (1987), p. 217: 'Buch der Klarheit und Erklärung.' وقد قررت لأغراض هذا المقال أن أبقى على العنوان المقبول عموما للكتاب، بالصيغة تبيين وليس بالصيغة تَبَيُّن، وهى قراءة محتملة (انظر المقطع الأخير من الرسالة، "البيان"، الجزء الرابع، ص ١٠١، ١، حيث يشير الجاحظ إلى الكتاب بـ"كتاب البيان والتَّبيُّن"). وعن هذا انظر Skarzynska-Bochenska (2004), p. 91. وعن المعانى المختلفة لكلمة البيان واشتقاقات جذرها، انظر ملخص Larcher (1998), p. 250, note 3.

(184) Pellat (1969), p. 19.

(185) Pellat (1990), p. 88.

(186) Skarzynska-Bochenska (1991), p. 90.

(187) Blachère (1949-50), pp. 74-5.

(١٨٨) لمزيد من المناقشة، انظر Madgan (2001), pp. 153-7.

(١٨٩) الطبرى، "جامع البيان"، الجزء ٧، ص ١٧٧.

(١٩٠) Wensinck (1936), I, p. 259. ثمة شاهدان أخران للبيان فى الحديث يشهدان على الشك بين أهل الحديث فى قوة المفهوم، الحديث موجود ضمن مجموعة أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١/ ٨٥٥)، فى كثير جدا من نقاط العدو اللدود للجاحظ: "والبذاء والبيان شعبتان من النفاق" والقول "إن من البيان لسحرا"، فى حديث يساوى بين البيان والشعر بوصفهما نشاطين ضارين بالسمعة. ويظهر وعى الجاحظ بعداء أهل الحديث للبيان بتساؤله الحماسى فى "البيان"، الجزء ١، ص ٢٧٣، ٧-٩: "فأما نفس البيان، فكيف ينهى عنه؟"

(١٩١) الطبرى، "جامع البيان"، الجزء ٧، ص ٤١٢-٤١٣.

(192) Makdisi (1990), p. 142.

(١٩٣) الجاحظ، "الحيوان"، الجزء ١، ص ٤٤، ١٢.

(١٩٤) الجاحظ، "الحيوان"، الجزء ١، ص ٤٤، ٦، ترجمة Souami (1988), pp. 107-9.

(١٩٥) Skarzynska-Bochenska (1991), p. 111, note 11. Najm (1988-9) غير متاح لى حاليا.

(١٩٦) انظر الهامش ٥٦. الفارابى "يسمى بشكل صحيح تماما... المعلم الثانى، يأتى تاليا بعد أرسطو مباشرة فى الأهمية فى الفلسفة الإسلامية المشائية... لعب جزءا حاسما فى المعركة بين النحاة ورجال الدين theologians"، Leaman (1998).

(١٩٧) انظر Zimmermann (1981).

(198) Von Grunebaum (1960), p. 1114.

(١٩٩) يتضمن مفهومه للفصاحة أيضا استخدام لغة تناسب السياق وتجنب خلط اللهجات (مثل استخدام بدوى لهجات المدن)، رغم أن هذه الأخيرة يمكن أن تبرر بالأولى (الملاءمة السياقية)، انظر von Grunebaum (1965), p. 824, and Pellat (1986), p. 607. وتؤكد Skar?y?ska-Boche?ska (1991), p. 13 أن مصطلح الفصاحة يستخدمه الجاحظ مرتبطا بثلاثة أبعاد للتعبير: وضوح المعجم [بعد معجمى...] صحة النطق [بعد صوتى...] صحة النحو [بعد نحوى]، لكنها لا تقدم مصادر للبعد الأخير.

(٢٠٠) انظر "البيان"، الجزء الأول، ص ٨٧، ١-٤ حيث يعبر الجاحظ عن إعجابه بتعريف البلاغة بأنها "تجعل سوء الفهم مستحيلا". وهذا التعريف يذكره أبو مسلم، قائد الثورة العباسية فى خراسان، منسوبا إلى إبراهيم بن على، أخى الخليفة العباسى الأول، السفاح (حكم ١٣٢-١٣٦/ ٧٤٩-٧٥٤).

(201) Von Grunebaum (1965), p. 807.

(202) Skarzynska-Bochenska (1991), p. 95.

(٢٠٣) من غير الواضح إن كان ينبغى التمييز بين مصطلح "ذِكْر" ومصطلح "باب" فى التنظيم الشامل للعمل. وهكذا يكون القسم الثالث، عن عيوب النطق، فى الحقيقة القسم الختامى فى "الباب الأول"، بينما القسم الخامس، كما سميته، وهو دون عنوان، يميز باعتباره قسما جديدا فقط بـ"باسم الله"، مما يوحى بأنه قسم ثان من "باب البيان"، ومن ثم تضمُّن البلاغة باعتبارها من سمات البيان.

(204) Malti-Douglas (1985), p. 14.

(٢٠٥) تختلف ترجمتى لهذه الفقرة عن ترجمة Frank (1981), pp. 265-6.

(٢٠٦) رغم استخدام مصطلح ناقد ومصطلح جهبذ- والأخيرة كلمة فارسية الأصل- ويدل الاثنان على اختبار العملة أو المعدن، يستشهد بهما مبكرا فى بحث ابن سلام الجهمى (ت: ٢٣٢/ ٨٤٦) فى أصالة الشعراء العرب ونوعيتهم، "طبقات الشعراء"، انظر Ouyang (1997), pp. 94-102.

(٢٠٧) الجاحظ، "الرسائل"، الجزء ١، ص ٣٧٩، عن هذه الرسالة، انظر Sadan (1982) and (1985). ويترجم عنوانها إلى "On the Crafts of the Masters"، حيث إن متنها يتكون من قصائد حب كتبها رجال فى حالات مختلفة فى لهجة تناسب وضعهم أو من يخاطبونه. يسىء سادان فهم أجندة الجاحظ، وهى بلاغية دينية، باعتبارها اجتماعية: (1985), p. 92.

(٢٠٨) تقع الحروف العربية فى مجموعات لها نفس الشكل ويتم التمييز بينها بالنقط فقط، التى قد تهمل أحيانا. الأصوات اللينة vowels القصيرة التى تميز الفعل المبنى للمعلوم والمبنى للمجهول، على سبيل المثال، تهمل عادة.

(٢٠٩) تشير صورة الوسم إلى تسمية الوحوش أو ختم البضائع.

(٢١٠) انظر تعليقات المفسر والمفكر فخر الدين الرازى (ت: ٦٠٦/ ١٢٠٩) كما يترجمها Versteegh (1997), p. 128: "إنه لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ يدل عليه ولا يجوز لأن المعانى التى يمكن أن يعقل كل واحد منها غير متناهية".

(٢١١) تستخدم كلمة جنس هنا، والجمع أجناس، بمعنى نحوى "class" وليس بمعنى "genus". عن الاختلاف بين الجنس عند النحاة والفلاسفة، انظر Frank (1981), p. 275.

(212) Badawi (1948-9), II, p. 482; and Peters (1968), p. 21.

(٢١٣) ابن سينا، "القصيدة المزدوجة"، ص ٦؛ Gutas (1993), pp. 29-76.

(٢١٤) انظر الهامش ٥٤.

(٢١٥) الكندى، "كمية"، انظر الهامش ٦٠ والنص أيضا.

(٢١٦) انـظـر Nallino (1919-21), Rescher (1963), p. 53, Mottock and Zimmermann (1991), table p. 204 and Shehaby (1975), pp. 67-8 and 77.

(٢١٧) ابن المدبر، "عذراء"، ص ٤٠، القسم ٢٨.

(٢١٨) انظر، على سبيل المثال، مناقشة المصطلح فى Porphyry, Strange (1992), pp. 157-8، وحذفه فى تعليق Dexippus, Dillion (1990).

(٢١٩) Frank (1978), p. 31. يقدم فرانك أيضا شاهدا، المصدر السابق، على استخدام النحوى المبرد (ت: ٢٨٥/ ٨٩٨) للكلمة "لتفسير... شواهد الحذف ellipsis الجذرى حيث يتم حذف العناصر الرئيسية فى الجملة".

(٢٢٠) عن معنى هذا الاجتماع الأخير للفظتين متناقضتين، تقترح دكتور براى Bray أنه يشير إلى صور شعرية مشتركة للمغنيات العجماوات، أو هديل الحمام؛ لا يستطيعان الحديث بالعربية لكنهما يتمتعان بالقدرة على الحديث مباشرة إلى القلب؛ مما يثبت بتصور شعرى، ما يوضحه الجاحظ بالبرهان، إن العربية اللغة الأساسية الإلهية العامة، حيث إن كل اللغات، حتى الأشكال غير اللفظية، تستلهم بيان عربية القرآن، وتمثل دلالات الله شكلا آخر منها ببساطة.

(٢٢١) الذين يتم الاستشهاد بهم، "البيان"، الجزء ١، ص ٨٣-٨٤، هم ابن عم النبى وزوج ابنته على بن أبى طالب، القرن الأول/ السابع، والزاهد عامر بن عبد القيس، وابن على الشهيد الحسين، وحفيده على زين العابدين وابن حفيده محمد الباقر، واشتهر كلاهما بالسياسات الهادئة، ورفضا دعم الثورات ضد الأمويين، انظر Kohlberg (1993), pp. 397-400.

(٢٢٢) كان عبد الرحمن "عالما حنفيا تورط فى الحض على المحنة فى عصر المأمون"، Bosworth (1991), p. 95؛ يُذكَر جده إبراهيم بن سَلْمَى فى "تاريخ" الطبرى، الجزء ٣ ((i، ص ٢٧، ٢٨، ٣٥، ٣٦، حيث يبذل نفسه لصالح السفاح بقدرة رسول جدير بالثقة.

(223) Skar?y?ska-Boche?ska (1991), pp. 90, 93-4.

(٢٢٤) انظر Souami (1988), p. 33.

(225) Pellat (1969), p. 19.

(226) Pellat (1969), p. 21.

المراجع

Agapitos, P. A. (1998), 'Teachers, Pupils and Imperial Power in Eleventh-Century Byzantium', in Too and Livingstone (1998), pp. 255–300.

Al-Azmeh, A. (1997), *Muslim Kingship. Power and The Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities*, London.

d'Ancona, C. (ed.) (forthcoming), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden and Boston.

Angold, Michael (1997), *The Byzantine Empire, 1025–1204. A Political History*. 2nd edition, London and New York.

——(2000), *Church and Society in Byzantium under The Comneni, 1081–1261*, Cambridge.

Ansari, Z. I. (1972), 'Islamic Jurisitic Terminology before Šāfi'ī: A Semantic Analysis with Special Reference to Kūfa', *Arabica* 19, pp. 255–300.

Anwar, M. S. (1983), 'The Legitimate Fathers of Speech Errors', in Versteegh, Koerner and Niederehe (1983), pp. 13–29.

Aouad (1994) (a), 'Aristote de Stagire. La *Rhétorique*. Tradition Syriaque et Arabe', in Goulet (1994), pp. 455–72.

—— (1994) (b), 'Aristote de Stagire. Les *Dits* du Sage Grec', in Goulet (1994), pp. 574–80.

——, ed. and trans. (2002), *Averroès (Ibn Rušd). Commentaire moyen a la* Rhétorique d' *Aristote*, Paris.

——(2003), 'Aristote de Stagire. La *Rhétorique*. Tradition Syriaque et Arabe (Compléments)', in Goulet (2003), pp. 219–23.

Aouad, M. and M. Rashed (1997), 'L'exégèse de la Rhétorique d'Aristote: recherches sur quelques commentateurs grecs, arabes et byzantins. Première partie', *Medioevo* 23, pp. 43–189.

——(1999–2000), 'L'exégèse de la Rhétorique d'Aristote: recherches sur quelques commentateurs grecs, arabes et byzantins. Deuxième partie', *Medioevo* 25, pp. 551–649.

Arberry, A. J., trans. (1964), *The Koran Interpreted*, London. (Reprinted Oxford, 1991, etc.)

Aristotle, *Rhetorica: see* Freese, trans. (1994).

Arkoun, Mohammed (1984), *Pour une critique de la raison islamique*, Paris.

—— (1993), review of Ashtiany (1990), *Arabica* 40, pp. 129–30.

Ashtiany, J., *et al.* (eds) (1990), *The Cambridge History of Arabic Literature: 'Abbasid Belles-Lettres*, Cambridge.

Baalbaki, R. (ed.) (1983), *Arabic Language and Culture. Al-Abhath* 31 (special edition).

Badawī, 'Abd al-Raḥmān (1948–9), *Manṭiq Arisṭū*, Cairo.

Barnes, J. (1995), 'Rhetoric and Poetics' in Barnes (ed.) (1995), pp. 259–86.

Barnes, J. (ed.) (1995), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge.
Barnes, J., M. Schofield and R. Sorabji (eds) (1979), *Articles on Aristotle: 4, Psychology and Aesthetics*, London.
Beeston, A. F. L., ed. and trans. (1980), *The Epistle on the Singing-Girls by Jāḥiẓ [Risālat al-Qiyān]*, Warminster.
Berg, H. (2003), 'Weaknesses in the Arguments for the Early Dating of Qur'ānic Commentary', in McAuliffe, Walfish and Goering (eds) (2003), pp. 329–45.
Blachère, R., trans. (1949–50), *Le Coran*, Paris.
Black, D. L. (1990), *Logic and Aristotle's* Rhetoric *and* Poetics *in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden.
Blichfeldt, J.-O. (1989–90), 'Khāssa [*sic*] and 'Āmma: On Slogans, Concepts and Social Settings in Islamic History', *Orientalia Suecana* 38–39, pp. 14–20.
Bohas, G., J.-P. Guillaume and D. E. Kouloughli (1990), *The Arabic Linguistic Tradition*, London and New York.
Bonebakker, S. A. (1970), 'Aspects of the History of Literary Rhetoric and Poetics in Arabic Literature', *Viator*, pp. 75–95.
Bosworth, C. E., trans. (1991), *The History of al-Ṭabarī*, vol. 33: *Storm and Stress Along The Northern Frontiers of the 'Abbāsid Caliphate*, Albany.
—— (2000), 'Talish', *Encyclopaedia of Islam*, X, p. 166.
Böwering, G. (2003), 'The Scriptural "Senses" in Medieval Ṣūfī Qur'ān Exegesis', in McAuliffe (2003), pp. 346–65.
Bowersock, G. W. (1990), *Hellenism in Late Antiquity*, Michigan.
Bowersock, G. W., *et al.* (eds) (1999), *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, Cambridge, Mass.
Bray, J. (2000), 'Al-Mu'taṣim's "Bridge of Toil" and Abū Tammām's Amorium *Qaṣīda*', in Hawting, Mojaddedi and Samely (eds) (2000), pp. 31–73.
Brown, P. (1971), *The World of Late Antiquity*. London.
—— (1992), *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Madison.
—— (2000), *Augustine of Hippo. A Biography*, Berkeley and Los Angeles. (First published 1967.)
al-Buḥturī, *Dīwān*, Ḥasan Kāmil al-Ṣīrafī (ed.), Cairo, 1977.
Burnett, C. (ed.) (1993), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, London.
Calboli, G. and W. J. Dominik (1997), 'Introduction: The Roman *Suada*' in Dominik (ed.) (1997), pp. 3–13.
Calder, N. (1983), '*Ikhtilāf* and *Ijmā'* in Shāfi'ī's *Risāla*', *Studia Islamica* 58, pp. 55–81.
—— (1993), *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford.
Cameron, A. (1991), *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley.
Cape, R. W. Jr (1997), 'Persuasive History: Roman Rhetoric and Historiography', in Dominik (ed.) (1997), pp. 212–28.
Carter, M. (1972), 'Les origines de la grammaire arabe', *Revue des Études Islamiques* 40, pp. 69–97.
—— (1973), 'An Arab Grammarian of the Eighth Century', *Journal of the American Oriental Society* 93, pp. 146–57.
—— (1983), 'Language Control as People Control in Medieval Islam: The Aims of The Grammarians in Their Cultural Context', in Baalbaki (ed.) (1983), pp. 65–84.
—— (1990), 'Arabic Grammar', in Young (ed.) (1990), pp. 118–38.
—— (1991), 'The Ethical Basis of Arabic Grammar', *al-Karmil* 12, pp. 9–23.
—— (1998) (a), 'al-Farrā'', *EncArLit*, I, p. 222.
—— (1998) (b), 'Grammar and Grammarians', *EncArLit*, I, pp. 254–7.

——(1998) (c), 'Sībawayh', *EncArLit*, II, p. 718.

Chaumont, E. (1997), 'al-Shāfi'ī', *Encyclopaedia of Islam*, IX, pp. 181–5.

Cheikh-Moussa, A. (1990), 'La négation d'Éros, ou le *'išq* d'après deux épîtres d'al-Ǧāḥiẓ', *Studia Islamica* 72, pp. 71–119.

——(1999), 'Avarice ou sophistique? Une lecture du *Livre des Avares* d'al-Ǧāḥiẓ', *Bulletin d'Études Orientales* 51, pp. 209–27.

Conley, T. M. (1990), 'Aristotle's *Rhetoric* in Byzantium', *Rhetorica* 8, pp. 29–44.

——(1994), 'Notes on the Byzantine Reception of the Peripatetic Tradition in Rhetoric', in Fortenbaugh and Mirhady (eds) (1994), pp. 217–42.

——(1998), 'The Alleged "Synopsis" of Aristotle's *Rhetoric* by John Italos and its Place in the Byzantine Reception of Aristotle', in Dahan and Rosier-Catach (1998), pp. 49–64.

Cook, M. (2000), *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge.

Cooperson, M. (2000), *Classical Arabic Biography: the heirs of the prophets in the age of al-Ma'mūn*, Cambridge.

Cooperson, M. and S. M. Toorawa (eds) (2005), *Arabic Literary Culture 500 AD-925 AD (Dictionary of Literary Biography)*, Detroit.

Coulson, N. J. (1964), *A History of Islamic Law*, Edinburgh.

Crone, P. (1987), *Roman, Provincial and Islamic Law. The Origins of The Islamic Patronate*, Cambridge.

——(1991), 'Mawlā', *Encyclopaedia of Islam*, VI, pp. 874–82.

——(2004), *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh.

Dahan, G. and I. Rosier-Catach (eds) (1998), *La* Rhétorique *d'Aristote. Traditions et commentaires de l'antiquité au XVIIe siècle*, Paris.

Daiber, H. (1988), *Wāṣil ibn 'Aṭā' als Prediger und Theologe. Ein neuer Text aus dem 8. Jahrhundert n. Chr.*, Leiden.

Daube, D. (1949), 'Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric', *Hebrew Union College Annual* 22, pp.239–64.

Dillon, J., trans. (1990), *Dexippus: On Aristotle Categories*, London.

Dodge, B., trans. (1970), *The Fihrist of al-Nadīm*, New York.

Dominik, W. J. (1997), 'The Style is The Man: Seneca, Tacitus and Quintilian's Canon', in Dominik (ed.) (1997), p. 50–70.

—— (ed.) (1997), *Roman Eloquence: Rhetoric in Society and Literature*, London and New York.

Encyclopedia of Arabic Literature, Meisami, Julie Scott and Paul Starkey (eds), London and New York 1998 (= *EncArLit*).

The Encyclopaedia of Islam, 1st edition, M. Th. Houtsma *et al.* (eds), Leiden and London 1913–34.

The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, H. A. R. Gibb *et al.* (eds), Leiden 1960–2002 (= *Encyclopaedia of Islam*).

Enderwitz, S. (1979), *Gesellschaftlicher Rang und ethnischer Legitimation*, Freiburg 1979.

Endress, G. (1997), 'The Circle of al-Kindī', in Endress and Kruk (eds) (1997), pp. 43–76.

Endress, G. and D. Gutas (1998), *A Greek and Arabic Lexicon*, Fascicle 5, Leiden.

Endress, G. and R. Kruk (eds) (1997), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden.

Ess, J. van (1992) (a), (1992) (b), (1997) and (1993), *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin and New York, vols 2, 3, 4 and 5.

——(2002), *Prémices de la théologie musulmane*, Paris.

Fischer, W. (1982), 'Das Neuarabische und seine Dialekte', in Fischer (ed.) (1982), *Grundriss der arabischen Philologie Band I: Sprachwissenschaft*, Wiesbaden, pp. 83–95.

Fortenbaugh, W. W. (1979), 'Aristotle's *Rhetoric* on Emotions', in Barnes, Schofield and Sorabji (eds), pp. 133–53.

— (1992), 'Aristotle on Persuasion through Character', *Rhetorica* 10:3, pp. 207–44.

Fortenbaugh, W. W. and D. C. Mirhady (eds) (1994), *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*, New Brunswick (Rutgers University Studies in Classical Humanities).

Fowden, G. (1993), *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton.

Frank, R. M. (1978), *Beings and Their Attributes. The Teachings of The Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*, Albany.

—— (1981), 'Meanings are Spoken of in Many Ways: The Earlier Arab Grammarians', *Le Muséon* 94, pp. 259–319.

—— (1991), review of Daiber (1988), *Journal of the American Oriental Society* 111, pp. 795–8.

Freese, J. H., ed. and trans. (1994), *Aristotle Art of Rhetoric*, Cambridge, Mass. (First published 1923.)

Garver, E. (1994), *Aristotle's* Rhetoric. *An Art of Character*, Chicago and London.

Gatje, H. (ed.) (1987), *Grundriss der arabischen Philologie Band II: Literaturwissenschaft*, Wiesbaden.

Gelder, G. J. H. van (1982), *Beyond the Line. Classical Arabic Literary Critics on The Coherence and Unity of The Poem*, Leiden.

—— (1992), 'Mixtures of Jest and Earnest in Classical Arabic Literature', *Journal of Arabic Literature* 23, pp. 83–109, 169–90.

Geries, I. (1980), 'Quelques aspects de la pensée mu'tazilite d'al-Ğāḥiẓ selon *K. al-Ḥayawân*', *Studia Islamica* 52, pp. 67–88.

—— (1982), 'Le système éthique d'al-Ğāḥiẓ', *Studia Islamica* 56, pp. 51–68.

Gibb, H. A. R. (1962), 'The Social Significance of the Shuubiya', in Gibb, eds Shaw and Polk (1962), pp. 62–73.

Gibb, H. A. R., eds Shaw, S. J. and W. R. Polk (1962), *Studies on The Civilization of Islam*, London.

Goldziher, I. (1881), 'Zur Literaturgeschichte des Chata' al-'amma', *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 35, pp. 147–52.

Goulet, R. (1994), *Dictionnaire des philosophes antiques, I: Abam(m)on à Axiothéa*, Paris.

—— (2003), *Dictionnaire des philosophes antiques, Supplément*, Paris.

Gowers, E. (1982), *Fowler's Modern English Usage*, Oxford.

Gramlich, R. (ed.) (1974), *Islamwissenschaftliche Abhandlungen: Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag*, Wiesbaden.

Green, L. D. (1990), 'Rhetoric, Dialectic and the Traditions of *Antistrophos*', *Rhetorica* 8, pp. 5–27.

—— (1998), 'Aristotle's *Rhetoric* and Renaissance Conceptions of the Soul', in Dahan and Rosier-Catach (eds) (1998), pp. 283–97.

Grunebaum, G. E. von (1960), 'Bayān', *Encyclopaedia of Islam*, I.

—— (1965), 'Faṣāḥa', *Encyclopaedia of Islam*, II.

Guidi, M. and R. Walzer (eds) (1940), *Studi su al-Kindī I: Uno scritto introduttivo allo studio di Aristotele*, Rome (*Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 6.).

Gutas, D. (1993), 'Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works', in Burnett (ed.) (1993), pp. 29–76.

—— (1994), 'Pre-Plotinian Philosophy in Arabic (other than Platonism and Aristotelianism): A Review of the Sources', in Haase and Temporini (eds) (1994),

pp. 4939–73. (Reprinted in Gutas (2000), *Greek Philosophers in the Arabic Tradition*, Aldershot.)
—— (1998), *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society (2nd–4th/8th–10th centuries)*, London and New York.
Haase, W. and H. Temporini (eds) (1994), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, Part II*, 36.7.
Habinek, T. (1994), 'Ideology for an Empire in the Prefaces to Cicero's Dialogues', *Ramus* 23, pp. 55–67.
al-Ḥājirī, T. (1952–3) and (1954), '*Takhrīj Nuṣūṣ Arisṭāṭaliyya fī* Kitāb al-Ḥayawān *li-al-Jāḥiẓ*', *Majallat Kulliyyat al-Ādāb, Jāmi'at al-Iskandariyya*, 6–7, pp. 15–35 and 8, pp. 69–90.
Halkin, A. S. (1934), 'The Ḥashwiyya', *Journal of the American Oriental Society* 54, pp. 1–28.
Hallaq, W. (1993), 'Was al-Shāfi'ī the Master Architect of Islamic Jurisprudence?', *International Journal of Middle East Studies* 25, pp. 587–605.
—— (1997), *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī* Uṣūl al-Fiqh, Cambridge.
Hawting, G. R., J. A. Mojaddedi and A. Samely (eds) (2000), *Studies in Islamic and Middle Eastern Texts and Traditions in Memory of Norman Calder*, Oxford (*Journal of Semitic Studies Supplements* 12).
Heinrichs, W. P. (1969), *Arabische Dichtung und griechische Poetik*, Beirut.
—— (1978), 'Die antike Verknüpfung von phantasia und Dichtung bei der Arabern', *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 128, pp. 252–98.
—— (1984), review of Lyons (1982) in *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-Islamischen Wissenschaft* 1 (1984), pp. 313–15.
—— (1995), 'Ṣafwān al-Anṣārī', *Encyclopaedia of Islam*, VIII, pp. 818–19.
Heller, B. (1993), 'Mūsā', *Encyclopaedia of Islam*, VII.
Hodges, R. and D. Whitehouse (1989), *Mohammed, Charlemagne and the Origins of Europe*, London.
Horst, H. (1987), 'Bildungs- und Unterhaltungsliteratur', in Gätje (ed.) (1987), pp. 208–20.
Hoyland, R. (1997), *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton.
Hoyland, Robert G. and Philip F. Kennedy (eds) (2004), *Islamic Reflections Arabic Musings. Studies in Honour of Alan Jones*, Oxford.
Huxley, A. (1923), *Antic Hay*, London.
Ibn al-Mudabbir, *Risālat al-'Adhrā'*, Z. Mubārak (ed.), Cairo, 1931.
Ibn al-Muqaffa', *al-Manṭiq*, M. T. Daneshpazhuh (ed.), Teheran, 1357/1978.
Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, R. Tajaddud (ed.), Teheran, 1971; trans. Dodge (1970).
Ibn Qutayba, *Kitāb al-Shi'r wa al-Shu'arā'*, M. J. de Goeje (ed.), Leiden 1904.
——, *Kitāb Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*, Cairo 1908; trans. Lecomte (1962).
Ibn Sīnā, *al-Qaṣīda al-Muzdawija fī al-Manṭiq*, Cairo 1910.
Isḥāq ibn Ḥunayn, *Kitāb al-Maqūlāt*, in: Badawī (1948–9), i, pp. 4–55.
Isocrates, *Antidosis*: see Norlin, ed. and trans. (1929), pp. 181–365.
——, *Panathenaicus*: see Norlin, ed. and trans. (1929), pp. 367–541.
Iványi, T. (1988), 'Laḥn and Luga', *The Arabist* 1, pp. 67–86.
al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-Bukhalā'*, Ṭāhā al-Ḥājirī (ed.), Cairo 1981.
——, *Kitāb al-Bayān wa al-Tabyīn*, M. 'Abd al-Salām Hārūn (ed.), Cairo 1985.
——, *Kitāb al-Ḥayawān*, M. 'Abd al-Salām Hārūn (ed.), Cairo 1965; trans. Souami (1988).
——, *al-Rasā'il*, M. 'Abd al-Salām Hārūn (ed.), Beirut 1991.
Kahl, O. (1999), 'A Note on Sābūr ibn Sahl', *Journal of Semitic Studies* 46.2, pp. 245–9.

Kahle, P. (1948), 'The Qur'ān and the 'Arabiyya', in Löwinger, S. and J. Somogyi (eds) (1948), i, pp. 163-82.

Kaster, R. (1988), *Guardians of Language. The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley.

Kennedy, G. A., trans. (1991), *Aristotle* On Rhetoric. *A Theory of Civic Discourse*, Oxford.

——(1992), *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton.

Kennedy, Philip F. (ed.) (2005), *On Fiction and* Adab *in Medieval Arabic Literature*, Wiesbaden.

Khadduri, M., trans., (1997) *Al-Shāfi'ī's* Risāla, *Treatise of the Foundations of Islamic Jurisprudence*, Cambridge. (First published Baltimore 1961.)

al-Kindī, *Risālat al-Kindī fī Kammiyyat Kutub Arisṭāṭālīs wa mā yuḥtāju ilay-hi fī Taḥṣīl al-Falsafa*, in Guidi, M. and R. Walzer (eds) (1940), pp. 375–419.

Kohlberg, E. (1993), 'Muḥammad b. 'Alī Zayn al-'Ābidīn', *Encyclopaedia of Islam*, VII.

——(1995), 'al-Rāfiḍa', *Encyclopaedia of Islam*, VIII, pp. 386–9.

Kraus, P. (1935), *Jābir ibn Ḥayyān. Essai sur l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam, I: Textes choisis*, Paris and Cairo.

——(1943), *Jābir ibn Ḥayyān. Contributions à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam, I: Le Corpus des écrits jābiriens*, Cairo.

Kruk, R. (1985), 'Hedgehogs and their "Chicks": A Case History of The Aristotelian Reception in Arabic Zoology', *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-Islamischen Wissenschaft* 2, pp. 205–34.

Labidi, M. M. (1997), 'al-Shaybānī, Ibrāhīm b. Muḥammad', *Encyclopaedia of Islam*, IX, p. 396.

Larcher, P. (1998), 'Éléments de *Rhétorique* aristotélicienne dans la tradition arabe hors la *falsafa*', in Dahan and Rosier-Catach (eds) (1998), pp. 241–56.

Leaman, O. (1998), 'al-Fārābī', *EncArLit*, I, p. 218.

——(2004), *Islamic Aesthetics. An Introduction*, Edinburgh.

Lecomte, G., trans. (1962), *Le Traité des divergences du ḥadīṯ d'Ibn Qutayba (mort en 276/889)*, Damascus.

——(1965), *Ibn Qutayba (mort en 276/889). L'homme, son œuvre, ses idées*, Damascus.

Leder, S. (1998), 'Kufa', *EncArLit*, II, pp. 456–7.

Lim, R. (1995), *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*, Berkeley.

Livingstone, N. (1998), 'The Voice of Isocrates and the Dissemination of Cultural Power', in Too and Livingstone (1998), pp. 263–81.

Löwinger, S. and J. Somogyi (eds) (1948), *Ignace Goldziher Memorial Volume*, Budapest.

Lowry, J. (1999), 'The Legal-Theoretical Content of the *Risāla* of Muḥammad b. Idrīs al-Shāfi'ī', PhD Dissertation, University of Pennsylvania.

——(2002), 'Does Shāfi'ī have a Theory of "Four Sources of Law"?', in Weiss (2002), pp. 23–50.

——(2004) (a), 'The Reception of Shāfi'ī's Concept of *Amr and Nahy* in The Thought of his Student al-Muzanī', in Lowry, Toorawa and Stewart (2004), pp. 128–49.

——(2004) (b), 'Ibn Qutayba: The Earliest Witness to al-Shāfi'ī and his Legal Doctrines', in Montgomery (2004) (b), pp. 303–19.

Lowry, J. E., S. M. Toorawa and D. J. Stewart (eds) (2004), *Law and Education in Medieval Islam*, Oxford.

Lyons, M. C. (1982), *Aristotle's* Ars Rhetorica. *The Arabic Version*, Linton (Pembroke Arabic Texts).

McAuliffe, J. D., B. D. Walfish and J. W. Goering (eds) (2003), *With Reverence for the Word. Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, Oxford.

Madigan, D. A. (2001), *The Qur'ān's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton.

Makdisi, G. (1990), *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edinburgh.
Malti-Douglas, F. (1985), *Structures of Avarice. The Bukhalā' in Medieval Arabic Literature*, Leiden.
Maróth, M. (ed.) (2004), *Problems in Arabic Literature (Acta et Studia, 3)*, Piliscsaba.
Martin, R. C. (1980), 'The Role of the Basrah Mu'tazilah in Formulating the Doctrine of the Apologetic Miracle', *Journal of Near Eastern Studies* 39, pp. 175–89.
Martin, R. C. and M. R. Woodward with D. S. Atmaja (1997), *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, Oxford.
Mattock, J. N. and F. Zimmermann (1991), 'al-Maķūlāt', *Encyclopaedia of Islam*, VI.
Meisami, J. S. (1987), *Medieval Persian Court Poetry*, Princeton.
——(1998), 'Bashshār ibn Burd, Abū Mu'ādh', *EncArLit*, I, pp. 138–9.
Melchert, C. (1997), 'George Makdisi and Wael Hallaq', *Arabica* 44, pp. 308–16.
——(2004), 'The Meaning of *Qāla 'l-Shāfi'ī* in Ninth Century Sources', in Montgomery (2004) (b), pp. 277–301.
Millar, F. (1986), 'Politics, Persuasion and The People Before The Social War (150–90 BC)', *Journal of Roman Studies* 76, pp. 1–11.
Minorsky, V. (1993), 'Mūķān', *Encyclopaedia of Islam*, VII, pp. 497–500.
Miquel, André (1967–88), *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11ème siècle*, The Hague and Paris.
Montefusco, L. C. (1992), 'Cicerone, *De Oratore*: la doppia funzione dell'ethos dell'oratore', *Rhetorica* 10.3, pp. 245–59.
Montgomery, James E. (2004) (a), 'Of Models and Amanuenses: The Remarks on the *Qaṣīda* in Ibn Qutayba's *Kitāb al-Shi'r wa-l-Shu'arā*'', in Hoyland and Kennedy (eds) (2004), pp. 1–47.
——(ed.) (2004) (b), *'Abbasid Studies. Occasional Papers of the School of 'Abbasid Studies, Cambridge 6-10 July 2002*, Leuven *(Orientalia Lovaniensia Analecta)*.
——(2005) (a), 'Al-Jāḥiẓ', in Cooperson and Toorawa (eds) (2005).
——(2005) (b), 'Serendipity, Resistance and Multivalency: Ibn Khurradādhbih and his *Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik*', in Kennedy, Philip F. (ed.) (2005), pp. 177–232.
——(forthcoming), 'Al-Jāḥiẓ and Hellenizing Philosophy', in d'Ancona (ed.) (forthcoming).
Morgan, T. (1998), 'A Good Man Skilled in Politics: Quintilian's Political Theory', in Too and Livingstone (eds) (1998), pp. 245–62.
Morony, M. (1984), *Iraq after The Muslim Conquest*, Princeton.
Mottahedeh, R. (1976), 'The Shu'ūbiyya Controversy and the Social History of Early Islamic Iran', *International Journal of Middle East Studies* 7, pp. 161–82.
Murdoch, J. E. and E. D. Sylla (eds) (1975), *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dordrecht – Boston, MA (*Boston Studies in the Philosophy of Science*, 26).
Najm, W. (1979), 'Aristotle's Book *Corpus de Animalibus* and al-Ǧāḥiẓ's Book *al-Ḥayawān*', *Arabica* 26, pp. 307–9.
——(1985), *Manqūlāt al-Jāḥiẓ 'an Arisṭū fī Kitāb al-Ḥayawān*, Kuwait.
——(1988–9), *'al-Jāḥiẓ wa al-naqd al-adabī', Annals of the Faculty of Arts, Kuwait University* 9.
Nallino, C. (1919–21), 'Del Vocabolo Arabo *Miṣbah* (con *ṣād*)', *Rivisti degli Studi Orientali* 8, pp. 637–46.
Neuwirth, A. (1983), 'Das islamische Dogma der "Unnachahmlichkeit des Korans" in literaturwissenschaftlicher Sicht', *Der Islam* 60, pp. 166–83.
——(1987), 'Koran', in Gätje (ed.) (1987), pp. 96–135.
Norlin, G., ed. and trans. (1929), *Isocrates*, vol. 2, London.
Norris, H. T. (1990), '*Shu'ūbiyya* in Arabic Literature', in Ashtiany (ed.) (1990), pp. 31–47.

Nyberg, H. S. (1936), 'Mu'tazila', *Encyclopaedia of Islam*, First Edition, III.
Osti, L. (1999), 'Authors, Subjects and Fame in the *Kitâb al-Fihrist* of Ibn al-Nadīm: The Case of al-Ṭabarī and al-Ṣūlī', *Annali di Ca' Foscari* 38.3, pp. 155–70.
Ouyang, W.-C. (1997), *Literary Criticism in Medieval Arabic-Islamic Culture: The Making of a Tradition*, Edinburgh.
Paret, R. (1978), 'Istiḥsān and istiṣlāḥ', *Encyclopaedia of Islam*, V.
Pellat, C. (1952) (a), 'Ǧāḥiẓ à Baġdād et Sāmarrā', *Rivista degli Studi Orientali* 27, pp. 47–67.
——(1952) (b), 'La "Nâbita" de Djâhiz', *Annales de l'Institut d'Études Orientales* 10, pp. 302–35.
——(1953) (a), *Le Milieu baṣrien et la formation de Ǧāḥiẓ*, Paris.
——(1953) (b), 'Epître inédite d'al-Ǧāḥiẓ', *al-Machriq*, 47.3, pp. 281–303.
——(1961), 'L'imamat dans la doctrine de Ǧāḥiẓ', *Studia Islamica* 15, pp. 23–52.
——(1965), 'al-Djāḥiẓ', *Encyclopaedia of Islam*, II.
——, trans. D. M. Hawkes (1969), *The Life and Works of Jāḥiẓ*, London. (First published Zurich 1967.)
——(1970), 'Djāḥiẓ et les Khāridjites', *Folia Orientalia* 12, pp. 195–209.
——(1980), 'al-Ǧāḥiẓ jugé par la postérité', *Arabica* 27, pp. 1–67.
——(1984) (a), 'Nouvel essai d'inventaire de l'œuvre ǧāḥizienne', *Arabica* 31, pp. 117–64.
——(1984) (b), 'Ṣafwān ibn Ṣafwān al-Anṣārī et Beshshār [*sic*] ibn Burd', in Savory and Agius (eds) (1984), pp. 21–34 .
——(1986), 'Laḥn al-'āmma', *Encyclopaedia of Islam*, V, pp. 605–10.
——(1990), 'al-Jāḥiẓ', in Ashtiany (ed.) (1990), pp. 78–95.
Peters, F. E. (1968), *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Leiden.
Pines, S. (1937), 'Some Problems in Islamic Philosophy', *Islamic Culture* 11, pp. 66–80. (Reprinted in Pines, ed. Stroumsa (1996), pp. 47–61.)
——, ed. S. Stroumsa (1996), *Studies in the History of Arabic Philosophy (The Collected Works of Shlomo Pines, Volume 3)*, Jerusalem.
——(1997), ed. T. Langermann, trans. M. Swartz, *Studies in Islamic Atomism*, Jerusalem.
Radtke, B. (1990), 'Subḥānallāh! Von der Anwendung des Münchhausen-prinzips in der Philologie', *Der Islam* 67, pp. 322–61.
Reinhart, A. K. (1995), *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought*, Albany.
Rescher, N. (1963), 'Al-Kindī's Sketch of Aristotle's Organon', *The New Scholasticism* 37, pp. 44–58.
Rorty, A. O. (ed.) (1996), *Essays on Aristotle's* Rhetoric, Berkeley and Los Angeles.
Rowson, E. K. (1998) (a), 'Muḥammad ibn 'Abd al-Malik, Known as Ibn al-Zayyāt', *EncArLit*, II, p. 544.
——(1998) (b), 'al-Tawḥīdī', *EncArLit*, II, pp. 760–1.
Sadan, J. (1982) and (1985), 'Kings and Craftsmen – A Pattern of Contrasts. On the History of a Medieval Humoristic Form', *Studia Islamica* 56, pp. 5–49, and 63, pp. 89–120.
Savory, R. M. and D. A. Agius (eds) (1984), *Logos Islamikos. Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wickens*, Toronto.
Semah, D. (1991), 'Poetry and its Audience according to Medieval Arab Poeticians', in Somekh (ed.) (1991), pp. 92–105.
Sezgin, F. (1984), *Geschichte des arabischen Schrifttums Band 9: Grammatik bis c.430 H.*, Leiden.
al-Shāfi'ī, *al-Risāla*, Aḥmad Shākir (ed.), Cairo 1940; trans. Khadduri (1997) *and* Souami (1997).

Shehaby, N. (1975), 'The Influence of Stoic Logic on Al-Jaṣṣāṣ's Legal Theory', in Murdoch and Sylla (eds) (1975), pp. 61–80 (with important discussion by R. McKeon on pp. 80–5).
Sinclair, P. (1993), 'The *Sententia in Rhetorica ad Herennium*: A Study in the Sociology of Rhetoric', *American Journal of Philology* 114, pp. 561–80.
Skarżyńska-Bocheńska, K. (1991), 'Some Aspects of al-Jāḥiẓ's Rhetorical Theory', *Occasional Papers of the School of 'Abbāsid Studies* 3, pp. 89–116.
——(2004), 'Entre al-Ǧāḥiẓ et Bakhtine. La théorie de la communication chez érudit arabe du 9e siècle et chez chercheurs européens contemporains', in Maróth (ed.) (2004), pp. 91–101.
Smith, R., trans. (1997), *Aristotle Topics Books I and VIII*, Oxford.
Somekh, S. (ed.) (1991), *Israel Oriental Studies 11: Studies in Medieval Arabic and Hebrew Poetics*, Leiden.
Souami, L., trans. (1988), *Le Cadi et la mouche. Anthologie du Livre des Animaux* [al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*], Paris.
——trans. (1997), *La Risâla, les fondements du droit musulman* [al-Shāfi'ī, *al-Risāla*] (Paris).
Sourdel, D. (1952–4), 'Le "Livre des secrétaires" de 'Abdallāh al-Baghdādī', *Bulletin d'Études Orientales* 14, pp. 115–53.
——(1959–60), *Le Vizirat 'abbāside de 749 à 936*, Damascus.
——(1971), 'Ibn al-Zayyāt', *Encyclopaedia of Islam*, III.
Stern, S. (1956), 'Ibn al-Samḥ', *Journal of the Royal Asiatic Society* 1956, pp. 31–44.
Stetkevych, J. (1993), *The Zephyrs of Najd: The Poetics of Nostalgia in the Classical Arabic* Nasīb, Chicago.
Stetkevych, S. P. (1991), *Abū Tammām and the Poetics of the 'Abbāsid Age*, Leiden.
Stewart, D. J. (2002), 'Muḥammad b. Da'ūd al-Ẓāhirī's Manual of Jurisprudence, *al-Wuṣūl ilā Ma'rifat al-Uṣūl*', in Weiss (ed.) (2002), pp. 23–50.
——(2004), 'Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī's *al-Bayān 'an Uṣūl al-Aḥkām* and the Genre of *Uṣūl al-Fiqh* in Ninth Century Baghdad', in Montgomery (2004) (b), pp. 321–49.
Strange, S. K., trans. (1992), *Porphyry: On Aristotle Categories*, London.
al-Ṭabarī: *see also* Bosworth, trans. (1991).
——, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān*, B. 'Awād Ma'rūf and 'Iṣām Fāris al-Ḥarastānī (eds), Beirut, 1994.
—— *[Ta'rīkh al-Rusul wa al-Mulūk] Annales* 3, i, M. Th. Houtsma and S. Guyard (eds), Leiden, 1879–80; 3, ii, S. Guyard and M. J. de Goeje (eds), Leiden, 1880.
Too, Yun Lee (1995), *The Rhetoric of Identity in Isocrates: Text, Power, Pedagogy*, Cambridge.
Too, Yun Lee and N. Livingstone (eds) (1998), *Pedagogy and Power: Rhetorics of Classical Learning*, Cambridge.
Urmson, J. O. (1997), *The Greek Philosophical Vocabulary*, London.
Vagelpohl, U. (2002), 'The Early Greek-Arabic Translation Phenomenon: The Case of Aristotle's *Rhetoric*, PhD Dissertation., University of Cambridge.
Vasalou, S. (2002), 'The Miraculous Eloquence of the Qur'ān: General Trajectories and Individual Approaches', *Journal of Qur'anic Studies* 4.2, pp. 23–53.
Versteegh, C. H. M. (1983), 'Arabic Grammar and Corruption of Speech', in Baalbaki (ed.) (1983), pp. 139–60.
——(1990), 'Grammar and Exegesis: The Origins of Kufan Grammar and the *Tafsīr Muqātil*', *Der Islam* 67, pp. 206–42.
——(1993), *Arabic Grammar and Qur'ānic Exegesis in Early Islam*, Leiden.
——(1997), *Landmarks in Linguistic Thought III: The Arabic Linguistic Tradition*, London and New York.

Versteegh, C. H. M., K. Koerner and H. -J. Niederehe (eds) (1983), *The History of Linguistics in the Near East*, Amsterdam and Philadelphia.

Watt, W. M. (1974), 'Was Wāṣil a Kharijite?', in Gramlich (ed.) (1974), pp. 306–11.

——(1994), 'Syriac Rhetorical Theory and the Syriac Tradition of Aristotle's *Rhetoric*', in Fortenbaugh and Mirhady (eds) (1994), pp. 243–60.

——(1998), *The Formative Period of Islamic Thought* (Oxford, 1998) (First published Edinburgh, 1973).

——(2003), 'Aristote de Stagire. La *Rhétorique*. Tradition Syriaque et Arabe (Compléments): Version Syriaque', in Goulet (2003), p. 219.

Weiss, B. G. (ed.) (2002), *Studies in Islamic Legal Theory*, Leiden.

Wensinck, A. J. (1936–88), *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden.

Whitmarsh, T. (1998), 'Reading Power in Roman Greece: the *Paideia* of Dio Chrysostom', in Too and Livingstone (eds) (1998), pp. 192–213.

Wiedemann, T. (1994), *Cicero and the End of the Roman Republic*, London.

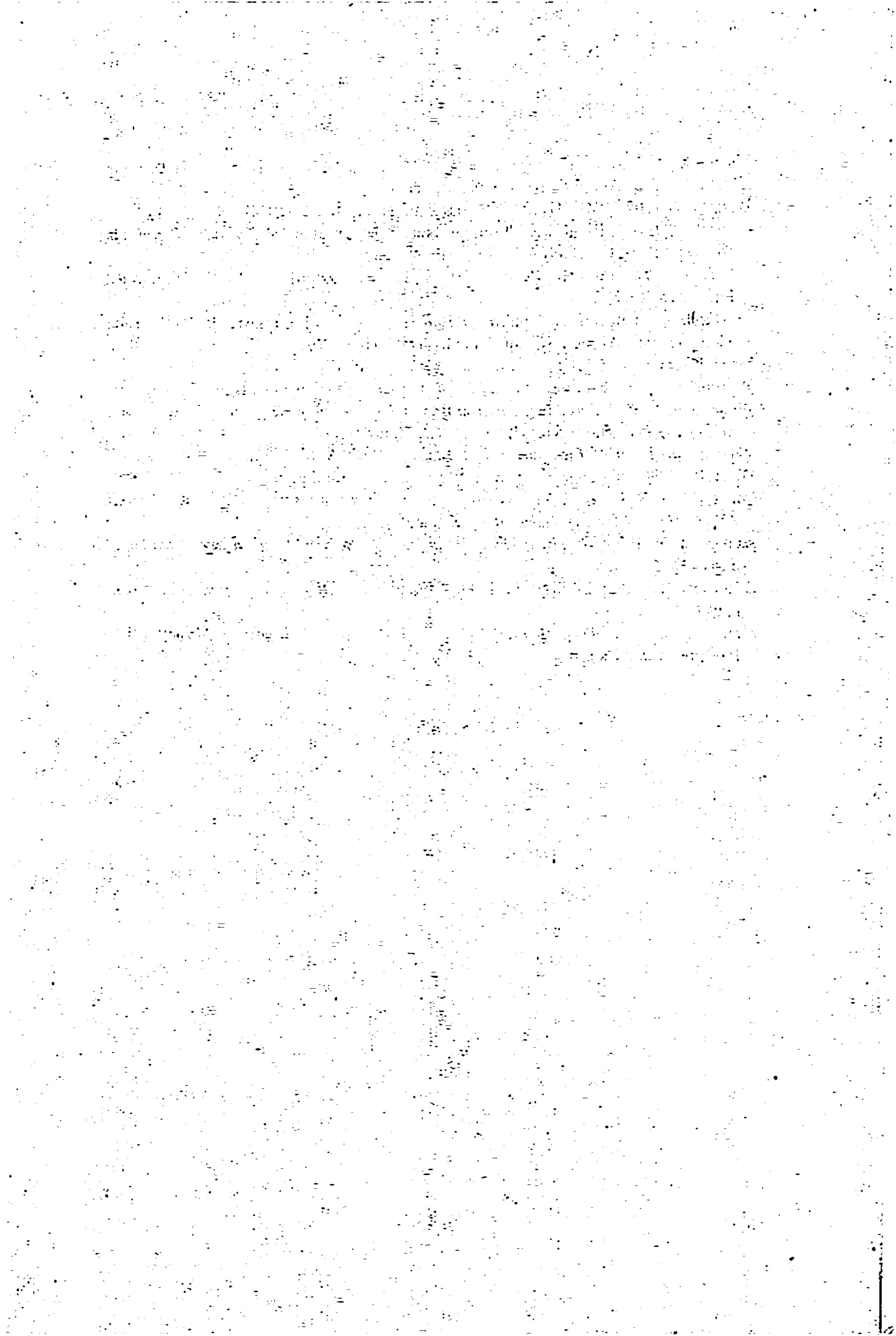
Wisse, J. (1989), *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*, Amsterdam.

Young, M. J. Y. L., *et al.* (eds) (1990), *Religion, learning and science in the 'Abbasid period (The Cambridge History of Arabic Literature)*, Cambridge.

Zaman, M. Q. (1997), *Religion and Politics under the Early 'Abbāsids: The Emergence of The Proto-Sunnī Elite*, Leiden.

Zetterstéen [K. V.] and Pellat, Ch. (1960), 'Aḥmad b. Abī Du'ād', *Encyclopaedia of Islam*, I, p. 271.

Zimmermann, F. (1981), *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's* De Interpretatione, Oxford.



الفصل الخامس

المقاماتُ سلسلةٌ من الاهتمامات
تأملات فى "مقامات" عبد الفتاح كيليطو

فيليب كيندى

المقدمة:

المقامة: تعريف عامى:

بؤرة اهتمام هذا المقال "مقامات" مؤلف واحد، الهمذانى. لكن من المفيد تقديم تعريف عام لهذا الجنس الأدبى. **المقامة** (وتجمع على **مقامات**)- وتترجم بأشكال متنوعة إلى "assembly"، أو "session"، أو "séances"- حكاية متشرد تكتب فى نثر يعتمد على **السجع**، وقد تبلورت فى جنس أدبى فى أواخر القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى. ابتكرها بديع الزمان الهمذانى (٣٥٨-٣٩٨هـ/ ٩٦٨-١٠٠٨م)، ووصلت إلى ذروتها بعد قرن ونصف فى عمل الحريرى (٤٤٦-٥١٦هـ/ ١٠٥٦-١١٢٢م). بين الاثنين يوجد عدد من المؤلفين الأقل شهرة،[1] من أبرزهم ابن ناقيا (٤١٠-٤٨٥هـ/ ١٠٢٠-١٠٩٢م)، الذى تناقش أعماله أيضا فى الأقسام التالية.

وجنس **المقامة** مهم فى تاريخ الأدب العربى أساسا لأن الأدب (مجموعات تعليمية من الحكايات، تشمل عادة شخصيات تاريخية يمكن تحديدها) يصمم هنا فى شكل بلاغى قلق فيه قد يبدو فيها أن قيمة سمات اللغة والأسلوب تفوق قيمة المحتوى السردى. (وربما صممت جزئيًا، خاصة فى تطورها الأخير، **الكُتّاب**، فى تلك الأيام، على استخدام العربية.) تعتبر **المقامات** عموما الجنس القصصى الأول المعترف به فى

الأدب العربى الرفيع، رغم أنها بعيدة عن تكوين القصة فى العربية. ولذا ينبغى التوسع فى وصف بعض خصائص هذا الجنس. تتسم المقامات بوجود راو واحد معروف أو شبه تاريخى، يروى فيها حكايات بطل متشرد، أو مغامراته، يراه من بعيد فى فعل يتبين حتما أنه يغير شكل البطل الخسيس تماماً، وعندئذ يُقدَّم اسمه. تضم مجموعة الهمذانى اثنتين وخمسين حكاية متبقية (وقد بقيت بترتيب مختلف، وبأرقام مختلفة فى المخطوطات التى وصلت إلينا)؛[٢] وتضم مجموعة الحريرى خمسين حكاية، ولم يتبق من مجموعة ابن ناقيا إلا عشر. وقد حرص الحريرى على وضع مجموعته فى شكل وترتيب ثابتين، و وقع نسخا عديدة من عمله. ومع ذلك، لم يصمم أى من هؤلاء الكتاب، رغم تقديم سمات متكررة للشخصيات، رواية من حكايته المتعددة: لم ترتب الحكايات بشكل مسلسل طبقا لتصميم روائى شامل؛ لا يوجد فحوى زمنى فى السلسلة– وهناك مفارقات تاريخية بارزة ومتعمدة وتناقضات تظهر حين نضعها متجاورة– ولا يوجد موضوع واحد يتطور بطريقة منظمة بدقة. لكن كلا منها تغذى الأخريات: قد تقول إحداها إن الحكايات ترتبط معا على مستوى النموذج وليس على مستوى البناء. وفى حكايات التشرد الأساسى– من المؤكد أنها تتسم بالشك– تعتمد على مجموعة من المقولات، وحتى الأجناس الأدبية، لقص الأدب، قاطعة مجالا من احتفالات خليعة إلى عظات تقية يصعب تحديد صدقها. وكثيراً ما لا نستطيع اقتفاء الحكايات الأصلية، أو على الأقل أنواع الحكايات، التى مُنِحت الشكل الأكثر تعزيزا– والأبرز قصصيا– فى **مقامة** معينة. وبهذا المعنى، **المقامات** مستودع أدبى. وهذا الوجه الأخير لـ"**مقامات**" الهمذانى، وسياقها الأصلى، الموضوع المفضل لهذا المقال.

أمامنا الآن نموذج سردى نمطى للمقامة الهمذانية مشيرين بين الأقواس لكل الأصوات الصريحة أو الضمنية. الراوى الذى لا يذكر اسمه (الهمذانى نفسه؟) يخبر القراء بأن راوى الحدث (عيسى بن هشام) روى له كيف وصل ذات يوم إلى بلدة ليشاهد التصرفات اللفظية الغريبة لـ(أول شخص لا يذكر اسمه، غريب قذر، مقنَّع)، الذى كان يسهب ببلاغة (أمام حشد مستغرق). يُحَثُّ الأخير على المشاركة فى ربح مال "خيرى"، وعند هذه النقطة يثبت الراوى الداخلى نظره على غريب ويعرف أنه المتشرد

الفصيح، أبو الفتح الإسكندرى، الذى يأخذ جانبا، أو يتابع، ليقترب سراً. وينفصلان بعد بعض الاحتجاج، رغم أن البطل المتشرد من النادر أن يعبر عن الندم. تعرض **مقامات الحريرى** نمطًا سرديًا مماثلا، لكنها تطرح بأداء طنان أكثر بروزًا، باستخدام أكثر للسجع ونسيج أغنى لمعجم غريب صعب.

كيليطو: كتاب المقامات:

إن كتاب عبد الفتاح كيليطو "**المقامات: السرد والأنساق الثقافية عند الهمذانى والحريرى** Les Séances: récits et codes culturels chez Hamadhani et Hariri" (1983)، الذى يتميز بخيال رائع ورشاقة فكرية عن المقامات- وخاصة مقامات الهمذانى- يمثل معلَمًا فى مجال دراسة المقامة. كما أن ظهور مراجعات قليلة للعمل فى المجلات المتصلة بالموضوع محير؛[٣] وخصائصه لافتة. إنه عمل يتمتع برؤية واسعة وملاحظة ذكية وتفصيلية، وينهمك مع مادته بطريقة فريدة غالبًا. إنه ينم عن معرفة واسعة لكنه حدسى بالقدر نفسه، وكثيراً ما يبحر فى نزهات للتأمل والخيال يجعل نصاً أوليًا نقطة انطلاق إلى عدة نصوص أخرى (لكن ذلك لا يحدث بالطريقة ذاتها بالضبط). ربما لم يثق كيليطو فى مجمل قرائه، حيث إن قراءاته ليست قريبة، فيما يتعلق بالدافع الفلسفى، من السرديات الفردية؛ لكن الكثيرين اعترفوا بقدرته على تحديد مضامين العمل وتفسيره: المعانى والتداعيات والقياسات، والأسئلة التى ترد إلى ذهن القارئ بنسيجه المركب،[٤] ككل أو بعناصره التكوينية: نبرته أو شخصياته أو آليات حبكته. كما تدل كتاباته الأخرى (**المؤلف وأقرانه، العين والإبرة** L'Auteur et ses doubles, L'Oil et l'aiguille وكتابات أخرى)[٥] ربما يتمتع كيليطو بحساسية وبصيرة فريدتين، يستكشف بهما إبداعيًا آثار مادته، ويضعها فى السياق الأوسع للثقافة الأدبية متعددة الأوجه، أو المحافظة أو المترابطة عضويًا. بشكل بالغ الأهمية، يبدع كيليطو النص مرة أخرى بكتابته الاستكشافية. وتتمثل أهمية أعماله فى أنها تعلم المرء كيف يقرأ: إنه يعلم المرء عادة مفيدة جدا لقراءة التراث العربى فى القرون الوسطى[٦].

رأيه شخصى، ورغم أن بوصلته عريضة، فإنها لا تستنفد أبدًا. فى القوس الذى بناه للمقولات والعمليات الشاملة بشأن الموضوع، هناك مساحة لمزيد من التظليل، خاصة فى تحليل السرديات الفردية. وقد مالت الدراسات الحديثة فى المقابل إلى التركيز على مقامة أو أخرى من **المقامات** المتميزة. حتى العمل المهم لجيمس مونرو .T Monroe "**فن بديع الزمان الهمذانى: رواية تشرد** The Art of Badi' az-Zaman al-Hamadh?n? as Picaresque Narrative" (الذى صدر مصادفة فى السنة ذاتها، ١٩٨٣)، بقدر أكبر بكثير تعاقب لقراءات متميزة دقيقة، وثابتة نسبيًا. ورث كتابى مونرو وكيليطو مجموعة دراسات تالية وصنفتا ضمنها. وتشترك معظم الأعمال الحديثة، إن لم يكن كلها، فى فهم قوى لتعدد التأثيرات الأدبية، واعتماد النقاط العامة على بعضها، وتفسير تيمات مجموعة نصوص وشفرات الأدبية وتفسير خطاباتها.

مع القوس العريض للتأثيرات العامة الراسخة جدا، بالإضافة إلى التاريخ الأدبى التفصيلى للجنس الأدبى،[٧] هناك مجال لمزيد من التعليق ومتابعة القراءات الدقيقة للسرديات المتميزة. فيما يلى، أقدم، بتفاصيل مختلفة، تأملات أخرى عن ست من مقامات الهمذانى (وعن نصين آخرين هما بالأحرى أكثر تميزا)، فى ظل الإبستمولوجيا الأدبية لكيليطو، لكن بإعطاء اهتمام مناسب بالكثير من حجج مونرو. أولا، مع ذلك، ثمة حاجة لقول المزيد عن مقاربة كيليطو ومجال كتابه "**المقامات**".

يقودنا تصدير "**المقامات**" إلى الموضوع باستعارة حية معتادة:

حان الوقت لفحص المقامة وهى، بقدر ما يتذكر المرء، معروضة فى متحف يتراكم عليها الغبار ببطء. ونادرًا ما يأتى سائحون أو زائرون محليون ليتأملوها، خافضين رءوسهم أو حانين أجسامهم فى وضع غير مريح. ماذا نفعل بالهمذانى أو الحريرى؟ ماذا تمثل المقامة لنا اليوم؟ كيف نقرأها؟ ينبغى أن نعترف بأنها أسئلة صعبة، حيث إننا متورطون فيها. إننا، فعليا، نفحص أنفسنا حين ندقق نصا كلاسيكيا؛ وأى خطاب عن الماضى فى الوقت ذاته خطاب عن الحاضر[٨].

إن فرضية كيليطو (أو كانت) بعث **المقامة** إلى الحياة، وإدخالها فى حوار مع قراء أواخر القرن العشرين ونحن نضعها بالكامل فى عصرها وسياقها الثقافى. يوجهه الإدراك التالى:

لا تقدم مقامات الهمذانى نغمة متسقة، لكنها بالأحرى تعرض انزلاقا نغميا يتجلى فى تنوعات متعددة. إنها تدمج بفاعلية عدداً كبيراً من الأجناس الأدبية **أحادية النغمة**، حين ينظر إليها منفردة. ويبدو لنا أن هذا التعقيد للجنس الأدبى سمة مهمة للدراسة(٩).

يتناول كتاب "المقامات" جزءاً صغيراً من خمس مجموعات من الأعمال التى يتم تحليلها بالتفصيل: مقامات الهمذانى، وابن ناقيا والحريرى، وكتاب **"دعوة الأطباء"**(١٠) لابن بُطْلان (ت: ٤٥٨/ ١٠٦٦)- ليس **مقامة**- و**"المقامة المعروفة بمسائل الانتقاد"** لابن شرف القيروانى (ت: ٤٦٠/ ١٠٦٧)،(١١). التى لم يتبق منها إلا أجزاء متفرقة وليست **مقامة** سردية من النوع الذى نناقشه هنا(١٢). وهناك عدة أعمال أخرى، معاصرة بشكل أو آخر يستشهد بها بشكل عابر. هنا يكمن المنطق المنهجى لكيليطو فى تجميع هذا الجزء الذى لا يتكون كله من مقامات. ربما يكون تصريحه واسعا فى مقاييسه، لكنه يستحق أن يعلن عنه بوضوح فى وضع الخطة:

بداية من فرضية أن المسألة التى تطرح على العمل تطرح فى الوقت ذاته على أعمال معاصرة له وضعنا، للوهلة الأولى، المقامات بالتوازى مع نصوص أخرى من القرن الرابع الهجرى، بعضها معروف على نطاق ضيق، وحاولنا، على أساس هذا الترتيب المتوازى، أن نفك عددا معينا من الشفرات التاريخية والجغرافية والاجتماعية والشعرية(١٣).

يكوِّن هذا المسعى الجزء الأول من الكتاب- وهو فى رأيى أجدرها بالذكر. ويطرح الجزء الثانى، متداخلا بشكل جوهرى مع الجزء الأول، فى استدعاء العلاقة بين النصوص، استقبال الهمذانى بين خلفائه المباشرين: رؤية أعماله التى شكلتْ كتابات الصف التالى له. ويتناول الجزء الثالث والأخير الحريرى، وهو مختلف تماماً. يرسم بعض السمات المهمة **لمقامات** الحريرى، من قبيل البنية العامة أو ترتيب المجموعة ككل-

وهى سمة غائبة تماما عن الهمذانى، كما أوضح د. س. ريتشارد D. S. Richards بجلاء فى فحصه للمخطوطات[١٤]- لكن التحليل هنا ليس بجودة التحليل التفصيلى لمقامة واحدة للحريرى فى كتاب "**الغائب**" لكيليطو[١٥]. فى الأقسام التالية، أقدم تأملات أثارها بالأساس الجزء الأول من كتاب "**المقامات**"، وإلى حد ما الجزء الثانى منه.

الرحلة: الفضاء:

تحدث مغامرات البطل الخسيس عند الهمذانى، أبى الفتح الاسكندرى، فى واحد وعشرين مركزًا مدنيا فى الشرق الإسلامى فى القرون الوسطى[١٦]. وإذا تم تجاهل الغرب، المغرب، فإن بعض أبعد مراكز (**ثغور**) المنطقة الشرقية تبرز فى السرديات الفردية وتعطى أسماءها لها (فى بعض المخطوطات). إنها تميز، بمعنى ما، حدود الشرق الإسلامى بما يتجاوز "انتصارات الغير"[١٧]. إن مسألة حدوث هذه الأحداث إجمالا فى مناطق الإسلام تفصيل مهم، ويؤسس كيليطو بحثا تمهيديا لأهميته بالتأمل فى بعض الأعمال الجغرافية. ويشكل هذا الإجراء الحاسم ألفة بين المقامات والكتابات الجغرافية فى القرن الرابع/ العاشر للإصطخرى وابن حوقل، وخاصة المقدسى، واستشهاد من الأخير يدعم منطق كيليطو:

> لم نذكر إلا مملكة الإسلام حسب، ولم نتكلف ممالك الكفار؛ لأننا لم ندخلها ولم نر فائدة فى ذكرها[١٨].

لا شك أن هذا التخطيط للاهتمام الجغرافى يشترك فيه كل الجغرافيين والرحالة المسلمين فى كل العصور[١٩].

المقامات إذًا إسلامية (إلى حد بعيد)، فى مواضعها، لكنها بشكل متعمد لا تحمل سمات محلية معينة فى معظم الحالات. عَرَضًا، فى معظم الحالات، لا يوجد اهتمام بتحديد موضع معين، شعب معين، بالطريقة التى يبرز بها الجاحظ (ت: ٢٥٥/ ٨٦٨ أو ٨٦٩ تقريبًا)، مثلا، بخل أهل مرو فى الباب الأول من "**كتاب البخلاء**". على العكس، إن

ارتباط البطل المتشرد عند الهمذانى بمكان معين- الإسكندرية- بالتأكيد تفصيل يضع فى الاعتبار الفضاء والجغرافيا. وهذا ما يفعله كيليطو، ويسأل سؤالا مناسبًا يلتحم بلطف بتحديده لحدود الاهتمام، والدوافع عند المقدسى وآخرين: "ينحدر أبو الفتح من الإسكندرية، لكن من يخبرنا بموقع هذه المدينة؟ بنى الإسكندر الأكبر الكثير من المدن التى تحمل اسمه الآن. يمكن أيضا أن نقول إن أبا الفتح أتى من أى مكان ومن كل مكان"[٢٠]. هل وراء اختيار هذا الاسم أجندة ما؟[٢١] هل يصمم لإبراز مواضيع السفر والتشرد وعدم الاستقرار؟ وإذا كان الحال على هذا النحو، من الواضح أن الأجندة ليست ما يشكل مقامات الحريرى، وبشكل أكثر تحديدا، اختيار سروج موطنا لبطله المتشرد، أبى زيد السروجى. كانت سروج مدينة سقطت على أيدى الفرنجة فى ٤٩٤/ ١١٠١ . طبقا لابن الحريرى، ظهر لاجئ من سروج فى المسجد فى حى من البصرة حيث يعيش الحريرى "وأثار فضول الجماعة بطلاقة لسانه وفصاحة خطابه، الذى روى فيه تدمير مدينته، وفقد ابنته، ونفيه وتسوله. عاد الحريرى إلى بيته وكتب ما يمثل الآن الاجتماع الثامن والأربعين، الذى يصف فيه هذا الحدث"[٢٢]. سروج بلدة سقطت فى أيدى الكفار، وهى لهذا على أعتاب الإسلام والعالم الوثنى، وهى حقيقة ترتبط بالأخلاقيات المبهمة للقصص نفسها. هذا التذكير المستمر بحقيقة أن دار الفناء متقلبة وغير مستقرة قد تكون سمة مهمة لاختيار الحريرى للاسم.

يتحرك الأبطال وسط منطقة متغيرة بالتأكيد، لكنها مألوفة دائمًا. تجرى رحلاتهم على أرض صلبة، لا يهزها اكتشاف غير متوقع. لا يمرون بأية عادات غريبة فى مجال الآخر مما يجعلهم يرفعون حواجبهم ويحدقون. لا علاقة لبحثهم ببحث سندباد، الذى يواجه بيئة بناؤها وشكلها مزعجان تمامًا[٢٣].

تُطرَح القضية بشكل جيد، وخاصة الجزء الثانى، الذى ينبغى التأكيد عليه أكثر. تجاوز سندباد فى أسفاره العالم الإسلامى (إنها كذلك حين كان ينبغى عليه بالتالى أن يأخذ العالم الإسلامى إلى أبعد مناطقه). فى عصر الهمذانى، بقى الذين اقتفوا خطى السندباد جزئيا من خلال احتكاكهم مع "الآخر". كتب الرحلات المصورة التى ظهرت بذورها فى مغامرات التجار لا تهتم بالإقليم، لكن بعادات الغرباء وأخلاقياتهم. ومن غير

المحتمل أن نصوص **العجائب**[٢٤] هذه تسعى إلى تقديم يوميات رحالة ومعلومات جغرافية. (حاول ريتشارد هول Hole، إلى حد ما، أن يستخلص منها هذه البيانات، لكن قراءته كانت حماسية)[٢٥]. على أية حال، فى "**مقامات**" الهمذانى، لا توجد هذه المغامرة، مرسومة على غلو الغريب؛[٢٦] لكن هناك مناسبة فيها استعادة لما يقع وراء **ديار الإسلام: المقامة القزوينية**. لا يذكر كيليطو المقامة. وعلينا أن نصلح هذا الإهمال: والقيام بذلك قد يثبت قضيته الأساسية.

المقامة القزوينية:[٢٧]

فى غزة للثغر بقزوين على الشواطئ الجنوبية لبحر قزوين، واجه الراوى، عيسى بن هشام، حشدا وسمع "صوتا أنكر من صوت حمار" يصدر عن رجل. لتستمر قصته عن رجل كان وثنيا فى ممالك وثنية، لكن بمرور الوقت أسلم. وتوصف طريقة إخفائه إسلامه عن مواطنيه المشركين شعراً بطريقة مؤثرة. وفى النهاية فر وهو الآن غريب فى بلدة قزوين، حيث يتوسل إلى الناس: "يا قوم وطئت داركم!" (**داركم**- تذكر بشكل مثير، قد يذكرنا **بدار الإسلام**). يمنح تعويض وعملات وأشياء؛ ويعرف آنذاك فقط الراوى الغضبان، سراً، أنه محتال ويتحداه.

دار الحرب (أو مملكة الوثنيين) لا تزار فعليا، لكنها تتخيل وتستدعى. إنها ليست كيانًا جغرافيا بقدر ما هى موضع للخواء الروحى. لكن الإحساس المبهم بالجغرافيا يلعب دوره، لأن الوجود الحماسى للراوى فى هذه التخوم البعيدة المزعجة يضفى مصداقية على قصة "معتنق الإسلام). بالميل إلى سيكولوجيا الخوف وعدم الأمان، ووظيفتها فى هذه القصة التأكيد على أخوة المسلمين فى الممالك الإسلامية. مقاطعات الوثنيين وراء قزوين، متخيلة باعتبارهم كذابين، طريقة أخرى لإخفاء خداع المتشرد عن مستمعيه: إنه يخدع المسلمين، مقدمى الإحسان، بأن يصف كذبا كيف أخفى إيمانه الجديد عن مجتمعه الوثنى:

فظِلْتُ أخفــى الدين فى أســرتى وأعــبــد الــلـه بـقــلــب مـنـيــب

أســجـد للات[٢٨] حـذارَ الـعـدى ولا أرى الكعبة خـوف الرقيب[٢٩]

ويمكن تفسير هذا (على الأقل بالنسبة للشيعة) بأنه ممارسة مقبولة دينيا **للتقية** (إخفاء المعتقد الحقيقى للمرء فى وسط عدائى)؛ لكنه رياء رغم ذلك. الخداعان- الثانى، الحكاية المخادعة لأبى الفتح، الأول، الإخفاء السابق المزعوم لما ترويه الحكاية- يمكن التمييز بينهما نوعيا، لكن كلا منهما يخترق الآخر. كما هو الحال فى كل سرد التعرف، عند قراءة هذه الحكاية المستعادة تكتسب معنى مختلفًا. تتأسس خدعة أبى الفتح على حقيقة أنه **غريب**، لكن بمجرد أن يفضحه الراوى، يتبين أنه لعب أساسًا، وباستدعاء النص القرآنى، على حقيقة أنه غريب بين أناس يعتنقون دينه، وقد فر من بلاد الكفار. وينبغى أن نلاحظ سخرية القصيدة فى اقتطاع التعبير القرآنى، **وفتحٌ قريب** ("الفتح/ الهروب وشيك")[٣٠]- يمكن أن يوحى هذا بأحد الأسباب الذى جعلت الهمذانى يمنح هذه **الكنية**[٣١] الخاصة (أبا الفتح، وتعنى "أبا الانتصار" أو "صاحب العون الإلهى) لهذا البطل المراوغ.

الرحلة : الزمن :

ترتبط قضية الزمن بالفضاء فى "**المقامات**". بعض مادة الهمذانى نمطية، وإن يكن فقط طبقًا لأجندة مدمرة، بوصفها بحثًا عن خصائص المعرفة الأدبية، وفيها، كما يقول كيليلطو:

تكتشف الرحلة كنوز **الماضى** [التأكيد لى] بقدر ما تلاحظ العالم فى الحاضر... لا يمكن لسادة الأدب الابتعاد عن الإلمام بنصوص الماضى وكتبه... سجين التزامن [أى الحاضر]، يتوجه الرحالة إلى التراث ليتحرك فى الزمن ويسيطر على التعاقب [أى يتحرك فى الزمن][٣٢].

لكن حركة الراوى فى الزمن (وإن تكن نادرة) إشكالية. على مستوى، تبدو قضية كيليطو ببساطة التأكيد على تعدد الطبقات زمنيا فى **الأدب**. لكنها أيضا تدفع المرء إلى تأمل مشكلة المفارقة التاريخية- المفارقة التاريخية الساطعة- كما تبدو فى **مقامة** أو اثنتين، وهى طريقة للهمذانى للجهر بالقصة (الفاضحة). ونتيجة لذلك، يظهر عنوان للتقديم يشبه **حديثًا** إلى حد ما- أى الاستشهاد بشخص يفترض أنه موثوق به "مصدرا" للحكاية، كما هو الحال مع أحاديث النبى- باعتباره غير قادر بشفافية على ضمان صحة التصريح. على العكس، وبطريقة تنطوى على مفارقة متعمدة، يعمل إلى لفت الانتباه إلى هذه القصص التى لا تُصدَّق، ليس فقط لأن أسانيد الهمذانى قصيرة جداً، تتكون من محدث واحد فقط، وهو أيضا راو وشاهد وبطل: "أخبرنى عيسى بن هشام.."[٣٣] (هل يمكن أن يكون هناك هجاء لظاهرة معمِّرى دوائر **الحديث**- التى أجيزت أحاديثها بعدد قليل من الناقلين الوسطاء فى أسانيدها، التى تختصر عدد الأجيال بين النبى وأحدث راوٍ- فى المنطق الأبسوردى فى "المقامة الغيلانية"،[٣٤] التى تروى مقابلة مع الشاعرين الأمويين ذى الرمة (غيلان بن عقبة) والفرزدق، توحى بأن الراوى، فى زمن الهمذانى، قد تجاوز عمره مائتى سنة؟ ربما).

الرحلة : الشخصية :

الراوى المتجول الذى يشاهد رجلا فى مقامات الهمذانى، نصف مغفل، نصف ذكى، يضع عينا ثابتة على مواقف متعددة. وقد يبدو من الصعب تصديق أن له نموذجًا أو نظيراً عند المقدسى، الموسوعى الجاد من القرن الرابع/ العاشر؛ لكن القضية جديرة بالفحص، وتحديد احتمال المجال الواسع للدعابة الأدبية الساخرة للهمذانى وأهدافها- وأحيانا تلخصها. هكذا يقدم المقدسى أوراق اعتماده:

> وما تم لى جمعه إلا بعد جولاتى فى البلدان ودخولى أقاليم الإسلام ولقائى العلماء وخدمتى الملوك ومجالستى القضاة ودرسى على الفقهاء، واختلافى إلى الأدباء والقراء، وكتبة الحديث، ومخالطة الزهاد والمتصوفين، وحضور مجالس

القصاص والذاكرين، مع لزوم التجارة في كل بلد، والمعاشرة مع كل أحد، والتفطن في هذه الأسباب بفهم قوى حتى عرفتها ... مع شدة العناء وبذل المال وطلب الحلال وترك المعصية ولزوم النصح للمسلمين بالحسبة والصبر على الذل والغربة والمراقبة لله والخشية[٣٥].

عيسى بن هشام، الراوى الجوال عند الهمذانى، وحتى أكثر من ذلك بطله الخسيس الطواف، أبو الفتح، هما تمجيد للمقدسى- بشكل (غير) أخلاقى فى حالة أبى الفتح. وفى هذا السياق ينبغى علينا أن نقدم انسجاما غريبا فى **المقامات**: اقتران شخصية **متلونة**، أبى الفتح، تجسيد للتجول المكانى والزمانى، **بثبات** نمط سردى، يمثله بشكل خاص انتشار مطلق للأبطال، وبالتالى، تماسك مشهد التعرف النهائى أو شبه النهائى.

مقامات الهمذانى فى مجموعها ليست رواية، كما قلنا؛ هناك انقطاع بين الحكايات وبعض التضارب فى سلوك اللاعبَيْن الأساسيَّيْن. وعن عدم وجود رابط سردى بين المقامات، يلاحظ كيليطو:

> من غير المناسب أن نأسى لهذه السمة المجزأة ونأسف [كما فعل من قبل بعض مؤرخى الأدب العربى] على حقيقة أن الهمذانى لم يكتب رواية. ربما من الأفضل أن يقتصر التدقيق على الخاصية المنطقية للمقامة، وأيضًا على الأسرة الثقافية التى تنتمى إليها، وهى ليست مألوفة لنا بالضرورة[٣٦].

هل هذا الانقطاع سمة لنص التشرد؛ أم أننا هنا فى عوالم "الأرابيسك"، وهل هنا علامة قرابة سردية بعيدة مع، مثلا، الحكايات فى "الحمال والبنات الثلاث فى بغداد" فى "**ألف ليلة وليلة**"، حكايات خططت طبقا لبعضها البعض دون تسلسل سردى، مما يرفع باستمرار حجم الغرابة؟[٣٧] وكما يلاحظ كيليطو:

> فى التشظى المؤكد لأحداث **المقامات** (بوصفها مجموعة متناغمة) انفصال عن طرق المقدسى، الذى خبراته كلها خاصة به، مرتبة بشكل مسلسل، كما يمكن أن

نفترض، وحياته تتكشف، لم يعبر قط- لا سمح الله- العتبة إلى منطقة الخزى:
"لم يبق شيء مما لحق المسافرين إلا وقد أخذت منه نصيبا إلا الكدية وركوب الكبيرة"[٣٨].

يقدم المقدسى شخصية متماسكة غير متشظية.

قصيدة ابن الحجاج:

يدفع مفهوم الانتهاك كيليطو إلى الانتقال من التوازى مع المقدسى إلى فحص تلك الثقافة الأدبية التى تتخطى بجلاء وتأنٍّ حدود اللياقة. وهو بهذا يأسر بإيجاز روح شعر ابن الحجاج (ت: ٣٩١/ ١٠٠٠)،[٣٩] وهو شاعر بغدادى تخصص فى الشعر الفاحش وحظى بقدر هائل من الشهرة، ويؤدى عرضه إلى موضوع الاستدراك النصى فى "**حكاية أبى القاسم**" لأبى المطهَّر الأزدى (أو أبى حيان التوحيدى)، التى نناقشها فى القسم التالى. ونقدم هنا الصورة التى رسمها لأداء ابن الحجاج:

فى قصيدة يمدح فيها عز الدولة بختيار،[٤٠] لا يتكلم ابن الحجاج، كما تتطلب التقاليد، عن شجاعة هذا الأمير وكرمه. يَقْنع (وهذا نادر فى المديح) بالثناء على جماله. ولا نندهش حين يُقارِن ابن بويه بيوسف [فى القرآن]، فهو مثال لجمال الرجل. لكن الشك يساورنا حين يستدعى زوجة بوتيفار [عزيز مصر- المترجم]. ويرى أنها إذا رأت عز الدولة، لا يمكن إلا أن تأسرها مفاتنه وتسعى بالتأكيد إلى إغوائه. ولم يكن يوسف الحديث ليقاوم. بوصفه رجلا يقدر النساء (يعبر ابن الحجاج بشكل أكثر فجاجة)، سيطاردها خلال المنزل كثير الحجرات[٤١].

تحليل النجاح الأدبى الذى حققه ابن الحجاج لا يبحث بشكل خاص، لكن كيليطو يلاحظ أنه "يجب البحث عن سبب نبرة التناقض فى قصيدته، التى تجمع بين سمات تقليدية وعنصر تجديفى"، مضيفا:

وكان جمهوره، وهو جمهور متعلم يقدر تدميره للتقاليد الشعرية- رغم أن هذا التدمير ينبغي فهمه لتقديم المعنى الخفى لعمله وبنية هذا العمل. ويجب التأكيد: الانتهاك لا يعوق ما يُنتهَك؛ إنه يعبر فى الوقت ذاته عن الانتهاك والقانون(٤٢).

عنف أبى القاسم:

يوجد المزاج الأدبى لابن الحجاج أيضا فى نص لافت وفريد لمؤلف مختلف عليه: "**حكاية أبى القاسم**"(٤٣). كلمة "**حكاية**"، وقد ترجمناها من قبل إلى "tale"، تتطلب بعض التفسير. إنها لا تعنى story وtale، بل تعنى "imitation" أو "reproduction". يتلو راوى "**الحكاية**" فقرة من "**البيان والتبيين**" للجاحظ وهى بدقة عن الحاكية أو الفنانة المقلدة(٤٤). القضية الأساسية أن **الحكاية** عن الأنماط، لا الأفراد، على عكس **الأدب**، الذى ينقل أخبارا موثقة عن أفراد حقيقيين. وبالتالى يكونْ معنى التقليد فى الحكاية تطوراً واعيا لفكرة القص التى تثير القلق فى الأدب، ويسعى الأدب إلى تجنبها. (يقدم المزيد بهذا الشأن فى موضع آخر، فى تحليل كيليطو لافتتاحية ابن ناقيا **لمقاماته**).

يجد كيليطو قرابة نوعية أكثر دقة **للحكاية** فى "**يتيمة الدهر**" للثعالبى (٣٥٠-٤٢٩/ ٩٦١-١٠٣٨)،(٤٥) مصدر قصيدة ابن الحجاج إلى عز الدولة ومصدر تلقيها. يختار مقطوعة تصف الحفلات (أو جلسات العربدة) الأدبية للوزير المهلَّبى (ت: ٣٥٢/ ٩٦٣)(٤٦) وكان القاضى على بن محمد التنوخى (والد مؤلف "**الفرج بعد الشدة**" و"**نشوار المحاضرة**"، الذى يتناوله الفصل السادس) أحد المترددين عليها.

[يروى عن أبى القاسم على بن محمد التنوخى] أنه كان من جملة القضاة الذين ينادمون الوزير المهلبى، ويجتمعون عنده فى الأسبوع ليلتين على اطراح الحشمة... وما منهم إلا أبيض اللحية طويلها، وكذلك كان الوزير المهلبى... فإذا تكامل الأنس وطاب المجلس... وتقلبوا فى أعطاف العيش بين الخفة والطيش ووضع فى يد كل منهم كأس ذهب من ألف مثقال إلى دونها مملوء شرابا... فيغمس لحيته فيه بل ينقعها حتى تتشرب أكثره، ويرش بها بعضهم على

بعض،[٤٧] ويرقصون أجمعهم وعليهم المصبغات ومخانق البرم والمنثور، ويقولون كلما كثر شربهم هر هر... فإذا أصبحوا عادوا لعادتهم فى التزمت والتوفر والتحفظ بأبهة القضاة وحشمة المشايخ الكبراء[٤٨].

فى هذا الخط القصصى يحدد كيليطو نموذجًا، يتعلق بأبى القاسم، بطل الحكاية، يظهر التجسيد الأكثر اكتمالا لقصص الأدب التى تعبر الحاجز بين الحقيقة والخيال. يلاحظ كيليطو، دعمًا لتفسيره، أن قصة أبى القاسم تروى فى المضارع التاريخى. إنها بالتالى أهم مثال متبق للقصة "المعادة"، التى تحكى قصة تمثل جزءًا من دائرة مستمرة لأحداث متماثلة أو متماثلة تقريبًا. هنا ضمنيا إيحاء بأن الهمذانى ربما أخذ المفتاح من مثل هذه القصة لينتج مجموعته.

تبدأ الحكاية فى هذا النمط "المعاد" بوصف لدخول أبى القاسم إلى منزله حيث يجتمع الكبراء[٤٩]. إنه يرتدى **طيلسان** (نوع من الوشاح يوضع على الرأس أو الكتفين، يرتبط بذوى المنزلة الرفيعة). وبعد أن يرحب بالضيوف بصوت هادئ، يبدأ تلاوة القرآن، فى البداية بصوت منخفض، ثم بصوت أعلى. يستمر فى تصنع حتى ينتقد بشدة أحد الحضور حين يلمح ابتسامة على وجهه: "يا قاسى القلب، أكل هذا الطرب بعد قتل الحسين الذبيح [استشهد فى ٦١/ ٦٨٠]؟"[٥٠] ويردد مديحا لعلى بن أبى طالب فى نبرة توقير، وهو يبكى ويتنهد.

عند هذه النقطة، فى التنسيق الأدبى لتطور "**الحكاية**"، يفصح المؤلف عن نواياه. ينكشف الأمر فى صورة دراما، حيث يصرخ أحد الضيوف: "يا أبا القاسم، لا بأس! ما فى القوم إلا من يشرب وينيك!"[٥١] وهنا يبدأ الفصل الثانى الأساسى من **الحكاية**؛ ويتميز بالفسق والفجور. فى إيماءة إلى انحراف اجتماعى، يحل أبو القاسم حزامه وينحى طرف **طيلسانه** عن جبهته– عمل رمزى للتحرر وبداية سلسلة كاملة من كسر التابو. وتطرح هذه الفقرة الممتدة فى طباق مروِّع: أى تعبير عن إطراء الحضور يليه مفاجئة صادمة ونزوة غريبة من خطب هجائية من أحط الأنواع. ويمتد هذا المزيج غير

الخلقى إلى المناظرة العدائية بين بغداد وأصفهان ويشكل جوهرها. ويشكل هذا القسم الأخير الجزء المركزى من القصة وتستمر نبرة الجدل فى القصة.

تفاعل الحضور مع هذا العرض من العنف الاجتماعى الصوتى مختلط فى البداية، لكنهم فى النهاية يتآمرون لعقاب أبى القاسم بموت كنائى، ويتفقون على أن يسكروه حتى يضعوا نهاية لثرثرته البشعة. هنا سمة شعائرية ينبغى إلقاء الضوء عليها هنا: يبدو أبو القاسم فى البداية بطلا محرِّرًا، لكن خطابه الضال يستمر حتى يستثير تفاعلا مفيدا بين مستمعيه يستبعد أى إحساس باستحقاقهم اللوم ويسمح لهم باستعادة التوازن التى ينبغى أن تعتمد عليه حياة المجتمع. وحتى أبو القاسم يشارك بنصيبه فى هذه الفضيلة، لأنه حين يفيق، بعد أربع وعشرين ساعة من وصوله،[٥٢] يصبح مرة أخرى مثالا حقيقيا للتعقل والاستقامة. وكما يؤكد كيليطو، أن هذه القصص تكتب باعتبارها قصائد استدراكية. (فى "**المقامات**"، يتميز انعدام التوازن الاجتماعى بالتضارب، لأنها بشكل أكثر وضوحا جزء من دورة متكررة.)

فى تحقيقه لهذا العمل، ينسب عبود الشالجى تأليفه إلى أبى حيان التوحيدى (٣١٥-٤١١/ ٩٢٧-١٠٢٣ تقريبا) ويسميها "**الرسالة البغدادية**". ورغم رفض معظم الدارسين لهذا النسب، فإن دعوى الشالجى بمؤلَّف غير معترف به للتوحيدى[٥٣] لا يزال يحظى بالاعتبار. يعتبره شموئيل موريه **Moreh** غير معقول، حيث من غير المحتمل أن يحرف اقتباسًا من كتابه "**الإمتاع والمؤانسة**"[٥٤]. ومن الناحية الأخرى، يجادل الشالجى بأنه مؤلَّف غير معترف به للتوحيدى من ناحية على أساس مدى الفحش وتركيزه فى **الرسالة/ الحكاية**. موضوع النسب المختلط يرتبط بمناقشتنا لتحليل كيليطو لسياق **المقامات** فى ضوء اهتمامه المعلن بـ"المؤلفين وأقرانهم"،[٥٥] وفحش **الحكاية** هو ما يحتاج إلى تأكيد، دون أن يكون صريحًا بشكل غير ملائم، فى مناقشتنا لهذا النص المنحل بشكل فريد.

تطالب **المقدمة**- مقدمة موجزة **للحكاية** بقلم المؤلف، حيث يقدم اسمه، حقيقيا أو مفترضًا، على أنه "الشيخ والأديب أبو المطهَّر محمد بن أحمد الأزدى"[٥٦]- بتقدير

العمل باعتباره وثيقة لغوية اجتماعية قيمة للعادات البغدادية. إنه يضعها بجوار فئات أخرى من الخطاب الجدير بالاهتمام العلمي: الخطاب البدوى والشعر العربى القديم والأدب القصصى الحديث. ومن المهم اعتراف المؤلف بثبات ومرح بأن بعض المادة التى يقدمها ينتحلها. وهى ملاحظة من الشك فى إقرار التأليف تؤثر على النص كله: أين يبدأ وينتهى الانتحال غير المعترف به من ناحية، والتأليف الأصيل من الناحية الأخرى؟ ومما له مزيد من الأهمية العبارة التى ترد فى نهاية قائمة الفئات الأدبية التى اعتمد عليها المؤلف على نطاق واسع، ويصنفها تحت فئة واسعة غير محددة من الأدب: "... الرسائل سيَّرتُها، ومقامات حضرتها؛ ثم إن هذه حكاية عن رجل بغدادى..". لا يمكن أن تعنى **المقامة** هنا ما تعنيه **الحكاية**، لبعض الوقت لا يُعرَّفان لنا، لكنهما مع ذلك يميزان بوضوح بأنهما فئتان أدبيتان. (نظرًا لهذا التمييز، من السخرية أن يكون مصطلح **مقامة** هو الذى قاد كيليطو، وآخرين، إلى دراسة **الحكاية** على ضوء **المقامات**). **الحكاية**، باختصار، عمل **أدبى** محرر بشكل وثائقى تهكمى "لتكون كالتُّذْكِرة فى معرفة أخلاق البغداديين". وفى هذا يكمن تبرير قوى للفحش الفج الذى يليه. وينبغى أن نلاحظ أنه لا يوجد فى مقامات الهمذانى شىء بهذه الفظاظة؛ تصرفات أبى الفتح الإسكندرى المخادع ليست إطلاقا بهذا القدر من عدم اللياقة. يختلف ابن ناقيا عن الهمذانى فى هذا الشأن؛ ربما لا تكون حكاياته المخادعة فاحشة، لكنها تجدف، وهى بمعنى مدروس تماما جارحة. إنها تتمدد بوعى وتوسع حدود المجون، مدركة أن بعض القدرة على الاحتمال على وشك أن تنفد: صبر المجتمع معرض لتهديد تدنيس أكبر.

حقيقة أن هذه **حكاية** وليست "**رسالة**" تبرر الواقعية القذرة للغة: إنه نقل يشبه التقليد لأسلوب (مضخم) للحياة. إنها قصة story (معنى آخر من معانى كلمة **حكاية**) بشكل ثانوى فقط. مثل رواية "**عوليس** Ulysses" لجيمس جويس، تجرى الأحداث فى يوم واحد. يعانى ليخبرنا بهذا،(٥٧) مما يمثل تأكيداً على إسهاب العمل: يمكن، بوصفه أداء يعتمد على التقليد، أن يعاد تمثيله والاستماع إليه (باستعارة الصور الحديثة للأداء والاستقبال) فى زمن يساوى **روايته**. تتأكد سمة التقليد هنا، وأيضًا، بشكل جوهرى، كثافة محتوياتها. ليس مجرد فحش؛ إنه يوم كامل وليلة من الفحش المتكاثر

بالتقليد، **توبيخ** مستمر ينهك القارئ. وعلينا أن نضع فى الاعتبار وجود تصميم، أو عدم وجوده، فى هذا التأثير المرهق. هل يستنفد هذا النص بشكل متعمد من مستودع **السخف والمجون**؟ هل يحارب، بطريقة مدروسة أو مبرمجة نار الاحتقار بما يشبه النار؟ يمكن تحديد هذه الديناميكية فى "**دعوة الأطباء**" لابن بطلان (انظر ما يلى).

"**الحكاية**"، لغويا، تأثير منوم إلى حد ما. تصور الفقرة الافتتاحية هذا جيداً وتؤسس نمطًا عامًا للنص. يُقدِّم أبو القاسم بشكل وصفى، فى سلسلة طويلة من نعوت مزدوجة أحيانًا ومتضاربة. الكثير من الصفات تحتاج إلى شروح تفسيرية من المحقق؛ اللغة أغنى من أن تكون مألوفة، وهذا جزء من حيلة المؤلف: قدر كبير من معجم العمل عويص، وحين يكون بذيئًا يأتى غالبًا عويصًا جدا. يكتسب العمل مكانته مستودعًا **للغرابة**، للألفاظ النادر. المثال العشوائى التالى يمثل التأثير السمعى والبلاغى: "صدِّيقًا، زنديقًا، ناسكًا، فاتكًا، غرة، عرة"[٥٨]. الغرة ("الحسن الأبيض من كل شىء") والعرة ("المعيب" أو "الشرير") متقابلتان فعليا لكنهما يبعدان إملائيا فى نقطة فقط؛ يوضح الاقتران المقدرة اللغوية للمؤلف. بشكل مهم، يتبين أن نزوات أبى القاسم الزئبقى بشكل مبهم ليست إلا هذه الرهافة فى التفاصيل. هذا النسيج المتضافر للمتناقضات ينقل أيضا فى الشعر[٥٩]. ينطلق العمل مع تنافر مروع، وربما المقصود أن نتوصل مبكرا إلى استنتاجات بناء على التلوث الفاضح والمعنوى الذى يلوث هذه المتناقضات، وليس العكس- أو أقل من ذلك بكثير.

يوصف أبو القاسم جسديا فى البداية فيما يتعلق بخداع ملبسه: وصوله فى **طيلسان**، شال رسمى يدل على الورع [الطيلسان: شال يلقى على الكتف فوق الملابس، وكان لباس المشايخ والعلماء والقضاة- المترجم]. وتذكرنا الصورة ببياردونر [بائع صكوك الغفران Pardoner] الرهيب عند تشوسر Chaucer. التهكم الأسود شائع هنا، ويتجلى فى العناوين الساخرة للكتب المبتكرة- تلك، على سبيل المثال، التى يزعم أن موضوعها تعيسا عن احتقار أبى القاسم "درس" فيها: "**تأخير المعرفة**"، و"**كتاب نسيان العلوم**"، و"**مجموع نقصان الفهم**"[٦٠]. ثم تهجم الملاحظات المزعجة والكريهة لأبى القاسم بنجاح على كل من فى **المجلس**، وهى قذرة بشكل رهيب. بعض التفاصيل

مذهلة بشكل خاص: يتهم أحد الضحايا بأنه "تسافر يده على الخوان [حين يأكل مع الآخرين]، ويسفر وجهه بين[٦١] اختلاف الألوان"[٦٢]. إنه، في الحقيقة، تعنيف معتدل نسبيا. ما يستوقفنا هو الاتهام المستعار من "المقامة الجاحظية" للهمذاني. (في تحقيق محمد عبده: "تسافر يده على الخوان وتسفر بين الألوان")[٦٣]. هل يؤكد هذا قرابة بين العملين؟ أم إنه ببساطة اعتراف بعمل الهمذاني؟

ما يلي مطابق أكثر لنبرة الذم. شعرا يقول أبو القاسم لشخص "دَقْنُكَ فى استي"[٦٤]. مأخوذين بالكلمات، يكرر كل من في المجلس في انسجام "ذَقنك في استي"، فيغضب ضحية الإهانة غضباً مفهوماً. فيتملقه أبو القاسم متهكما: "مسكين... كبده في جوفه، معه نخوة الملوك، ما خلف كسرى ولداً غيره". عند هذه النقطة حين تبدو النبرة ثابتة في القذارة، يبدأ أبو القاسم يربط حديثه بالدين. يستشهد بالقرآن والحديث في وصف هذا الجمع. هل يشكل هذا نبرة العمل؟ حدس مندفع: لأنه قادر إذاً بخطوات على صياغة عدة اقتباسات من القرآن في تصريح حتى أنه في الصحبة الحالية يطرح ببساطة لآلئه من **الأدب** أمام خنزير[٦٥]. لكن أية لآلئ هذه إن لم تكن اعتداءات لفظية مروعة من أسفل نوع؟ تنفتح هوة مزعجة بين الإطار النوعي والخلقي المتبنى بمكر لمونولوجاته– إطار متأثر بالكلمات: **وصية، أمْر، نهْي**، نصيحة[٦٦]– وحظر السوقية التي تحتويها. إنه واقع معنوي مرير. ونحن مضطرون للتساؤل: هل هناك سمة شعائرية متعمدة في الفحش، تستمر في التكثيف؟ إن نفي هذا الاحتمال يعني إهمال معيار العمل؟ وعند هذه النقطة نكون قد قطعنا خمسه بالكاد؛ لكننا وصلنا **بالفعل** إلى قمة الفساد المنطوق. بعد لجوء أبي القاسم إلى جمهوره للحكم دون تمييز،[٦٧] يضحك أحد الحضور. ويستدعي هذا استجابة مليئة بالصور المروعة للتجديف يتحلل منها، في النهاية، أبو القاسم بمكر:

[لماذا تضحك؟]... قلتُ ثاني اثنين؟ ثالث ثلاثة؟[٦٨] نقضت القرآن بشعر؟ كسرت ثنايا رسول الله؟[٦٩] نبشت القبر؟ نصبت المجانيق على الكعبة أو رميتها بخرق الحيض، سحلت في بئر زمزم؟[٧٠] عقرت ناقة صالح؟[٧١] قلت في الله ما تقول اليهود والنصارى؟[٧٢] زنيت بين القبر والمنبر؟ خريت على الحجر الأسود؟

حززت رأس الحسين بن على؟ قطعت يد جعفر بن أبى طالب؟ أكلت كبد حمزة؟ مزقت الأديم الذى باركت عليه يد الله [اغتلت عمر بن الخطاب]؟[٧٣] يا مدبر، من إيش تضحك؟

يتكرر إذًا أمر بالزنا بالشعر مماثل للنثر الأدبى فى **المجون** ("نك به ما دام نبعا فغدا/ ستراه- حين تبلو- خروعا!) [ص ٨٨، والنبع شجر صلب الخشب، والخروع معروف برخاوة خشبه، عن الشالجى- المترجم]، وهو بشع بصورة معتدلة مقارنة بما قبل من قبل. هل هذا التجديف، إذًا، بلاغيا؟ هل القارئ يتمرس بتروٍّ على القذارة اللفظية بينما فى السرد يؤسس المؤلف زئبقية مستبدة وطاغية بشكل صعب؟

تأتى بعد ذلك المقارنة بين بغداد وأصفهان. إنها تدريب فى القوائم الغامضة ومعجم مرافق من الألفاظ المحلية (كل منها شرحه بالتفصيل المحقق الحديث). إنها وثيقة حقيقية للمادة الثقافية المحلية البغدادية والأصفهانية، وسمات أخرى، وتطرح نفسها فى خلاصة وافية، بينما يحتمل أن تكون مقصودة أيضا، فى سياق "**الحكاية**"، لتخويف جمهورها داخل النص وخارجه. استطراد قصصى يعوق تقدم النص إلى الأمام بصورة متقطعة[٧٤]. فاصلة بارزة تصور كيف استمتع أبو القاسم ذات مرة بصحبة الشاعر ابن الحجاج (انظر ما سبق) وآخرين، فى بلدة واسط العراقية، فى حديقة نرجس استدعى قصيدة ابن الحجاج. وصف المجلس لا يهم فى أى حدث أو عمل مفرد، ومن المذهل الغياب النسبى للدعارة. بعد الانتقال من هذه الذكرى، يطلب أبو القاسم طعاما، وحين يُسأل عما يريد أن يأكله، ينشد أربعة عشر بيتا من الشعر يعدد فيها ما يريد[٧٥]. وهنا نجد واحدًا من أهم الروابط مع الهمذانى، لأن الأبيات، باختلافات ضئيلة وبعض الإضافات، أبيات تمثل القوام الحقيقى "**للمقامة الساسانية**" للهمذانى ("**مقامة العالم السفلى**")[٧٦]. ويفشل المحقق بغرابة فى ملاحظة هذه الحقيقة، كما يفشل كيليطو، الذى يبدو أنه يعتمد على طبعة أقدم لآدم ميز Mez، لكن من المؤكد أنها توحى بصحة تمرين فى المقارنة. وتوضح أيضًا منظور تدقيقنا، لأن قصيدة الهمذانى (إن كانت من تأليفه حقًا) فى "**الحكاية**"، ليست أكثر من تفصيل صغير فى نسيج متنوع بثراء؛ موضعيا فى النص، تقدم ببساطة فصلا عن الطعام. تيمات

القصيدة عرضية، إن لم تكن غير مناسبة؛ وحقيقة فإن قصيدة الهمذانى تُنقَل عرَضاً ذات أهمية فى اهتماماتنا النصية والنوعية، لأنها تضيف إلى فهمنا مكانة الهمذانى فى سلسلة الاستعارة والتلقى.

تأتى مناقشة كيليطو لهذا النص الهائل، من ناحية الطول، قصيرة نسبيا. لا يمكن أن نختلف مع أية قضية يطرحها، ولسنا فى حاجة إلى ذلك. إن تحليله للتناقض فى "**الحكايات**" فاتن جداً: لا توجد خاصية أثيرت دون أن تثير ضدها فى الحديث أو الفعل. ببراعة، يصف أبا القاسم بأنه عرض للظاهرة اللغوية العربية فى **الأضداد**. إضافة لملاحظاته، يمكن أن ألفت الانتباه فقط إلى التمدد القلق للعمل: إنه محتشد بالتفاصيل، نوع من معجم سردى لليومى، سوقى أحيانا وفى أحيان أخرى رطانة خاصة؛ وهو، كما أعلن، أداء شبه تقليدى لإسهاب جارح خلقيا، وربما حتى عنيف. إنه لائق فى جنون من نوع ما. وينبغى ملاحظة أن أبا القاسم يتبدل حين ينهمك فى لغوه الفاضح. وهو، فى هذا، لا يشبه أبا الفتح عند الهمذانى، الذى يعى دائماً، فى سيناريو ذى مجال أصغر، وقدر أكبر من التحكم، لما فعل وقال وكيف خدع ضحاياه. نتساءل إن كان لجمهور القرون الوسطى أن يغفر بحال من الأحوال أو ينسى فحش "**الحكاية**"؟ تتجاوز "**المقامات**" بمرحلة فى انتهاك حدود الأخلاق المحافظة واللياقة؛ إنها تتميز عنها كيفيا، ونوعيا، وليس كميا فقط. "**المقامات**" لا تهدد التابو بالطريقة التى تهدده بها "الحكاية". ابن ناقيا، وهو على ما يبدو خليفة الهمذانى فى تأليف المقامات، ربما هدده (كما نقترح على الفور). بالتتابع التاريخى، يأتى بين الهمذانى والحريرى. لكنه، مزاجيا، ربما يوضع بين الهمذانى ومؤلف "**الحكاية**".

التضاد والأخلاق:

الحانة والمسجد:

يأخذنا التضاد عادة إلى القسم التالى من نص كيليطو: "الحانة والمسجد". علق عدد من الدارسين المحدثين، وبشكل خاص مونرو على "المقامة الخمرية" للهمذانى[٧٧].

بينما لا نستطيع إنكار الهجاء والسخرية من هذه المقطوعة، إلا أن بعض تحليل مونرو مجهد جدا فى كمية الأخلاق التى يفرضها على القارئ، على سبيل المثال:

باستخدام السخرية بمهارة، قادنا [الهمذانى] إلى كراهية النفاق دون أن يطلب منا ذلك. لقد أوضح لنا، بدلا من ذلك، مجموعة من المنافقين عمليا، وسمح لنا باستنباط نتائجنا. بهذه الطريقة، أثار الهمذانى، بوصفه هجَّاء، بنجاح سخطنا ضد الرذيلة وهو يحول مشكلة المصداقية من نفسه إلى شخصياته... وضعنا المؤلف، بدلا من ذلك، حيث ينبغى أن نرفض حجج شخصياته إذا كان لنا أن نبقى على قدر يسير من احترام الذات[٧٨].

لا يمكن للمرء أن ينبذ مباشرة هذه السمة فى "المقامة الخمرية": إنها تبدأ باستجابة خلقية لقراء، سواء من القرون الوسطى أم من العصر الحديث. لكن علينا إلقاء نظرة أكثر تدقيقًا على براعة المقطوعة- بمعنى ما، على الفضاء الفيزيائى الذى تشغله؛ فحصها كما لو كانت أثرا مشغولا بدقة، لأن وجودها اللغوى أو حتى الفيزيائى متطور جدا حتى أننا قد لا نحتاج إلى استنباط نتائج مبرمجة، لكن قد يُسمَح لنا بالاستجابة للنص جماليا ببساطة. هناك بروتوكول له إحساس بتوازن حذر يلازم نسقه وبنيته. لا يعرض تطوره الأدبى أجندة استطرادية أو يحرض عليها. إلى جانب ذلك، "**مقامات**" الهمذانى دائرية، حتى لو كانت مرتبة دون تسلسل: من النادر أن يكتفى القارئ بقراءة هذه **المقامة** دون غيرها. لا ننتهى إلى انتهاك خلقى فى نهاية كل **مقامة**: ننتظر لنرى كيف تعدل التالية استجاباتنا الخلقية قبل أن نحاول تبرير بحثنا الدائم فيما يفعل المؤلف بالضبط، بوصفه أديبًا.

هل يمكن لحرفة أدبية أن تكون ترياقا لإحساس بازدراء خلقى؟ إذا كانت "المقامة الخمرية" استدراكا نصيا، إنها فى شكل مميز تماما عن "**حكاية أبى القاسم**". "**الحكاية**" عن اختراقات رهيبة للمعايير الاجتماعية للسلوك- للكياسة البسيطة واللياقة، لا تحتاج كلها إلى إخفاء نفاق الحضور فى مجتمع محافظ وتقليدى. على العكس، من الممكن قراءة "المقامة الخمرية" بدقة على أنها توضيح للياقة، لحقيقة أن هناك وقتا

ومكانا مناسبين لكل شيء. حفلات السكر، تقليديا، وخاصة في عصور الاحتفالات الغنية بالخمر في الشعر العربي الكلاسيكي من الجاهلية في القرن السادس الميلادي إلى ذروتها في العصر العباسي في القرن الثالث/ التاسع،(٧٩) ليست قط فوضى سلوكية. الحِلْم والتوبة موتيفتان دفاعيتان مهمتان في الخمريات العربية في كل العصور، ويسمحان لهذا الجنس الأدبي المتمرد والخليع ظاهريا بالتصالح مع الآداب الدينية للتيار العام في المجتمع الإسلامي كما تعبر عنه الأجناس الأخرى من الشعر؛(٨٠) وهناك معايير للسلوك والتصرفات تشكل حتى الروح المبتهجة للانغماس في الملذات. ببعض الاستثناءات الفذة، توضح خمريات أبي نواس (ت: ١٩٨هـ/ ٨١٣م تقريبا)، ربما أعظم الشعراء العباسيين جميعا، ومن المؤكد أنه الأكثر موهبة وشهرة في الخمريات- قيم الصحبة: الصداقة والكرم، وأخيرا ضبط النفس. النفاق متنافر مع ثقافة الخمر. يُحتقَر الدين حيث يرتبط بالجشعين (اشتهر أبو العتاهية، ت: ٢١١هـ/ ٨٢٦م، مؤلف أكثر الزهديات تطورا في تلك الفترة، بالبخل). ينبغي ألا نبالغ في التأكيد على هذه النقطة، لكن علينا أن نتذكرها ونحن نقرأ "المقامة الخمرية" للهمذاني، وخاصة حين نقارنها تحليليا بمقامة ابن ناقيا(٨١).

يلخص كيليطو "المقامة الخمرية" للهمذاني بأنها نص الأضداد: "يعلن الراوية "عدلْتُ بين جدي وهزلي". هذا التوجه المزدوج يؤدي إلى مشهدين متنافرين"(٨٢). يوصف "المشهدان" بعد ذلك باختصار. ربما نتوقف عند هذه السمة المزدوجة برهة. يخبرنا الراوي: "جعلْتُ النهار للناس، والليل للكاس"(٨٣). هذا التقسيم للزمن، بقراءته بأثر رجعي، هو جزئيا فرض للتقويم. المعنى الذي يعطى لكلمة "الناس" هو الوسط الشعبي العام والاجتماعي (بما في ذلك الكثير من الوسط الديني)؛ "الكاس" وسط خاص. يتم احتواء القسمين في تصريح: إنه تقسيم للزمن، من ناحية وللوصال والنشاط الأخوي من الناحية الأخرى.

يتعزز ارتباط الليل بـ"الكاس" بالصور التي تحتفي بالسياق الخمري: أتى السكارى على ما في "نجوم الأقداح" من خمر، كما يحدث في شعر الخمريات. لكن إذا كانت هذه الحكاية تستعير من النموذج السردي لخمريات أبي نواس وتتوسع فيه،

فإنها تقدم أيضا، فى حدود علمى، عناصر جديدة مهمة- بالأساس، نفاد الخمر. سواء كانت تذكر بالأناجيل أم لا- "نفاد" الخمر فى عرس [قرية] قانا- الموتيفة نادرة فى الخمريات العربية. وهذا العنصر هو الذى يحدث أزمة الحكاية وحل الأزمة. حين يتفق الصحاب على الخروج والبحث عن مزيد من الخمر فى الحانة، وقعوا، إذا جاز التعبير، فى فخاخ المجال العام بأذان الفجر. إنه يعلن نهاية الليل ويعلن رمزيا، بالتأكيد، نهاية المجال الزمنى للانهماك فى الملذات. مسار الفعل الذى يبدو أنه مفروض عليهم الذهاب إلى المسجد. يهتمون بالأذان ويبررون فعلهم بالكلمات التالية: **"لكل بضاعة وقت ولكل صناعة سمت"**[٨٤]. وهنا يكمن مفتاح تفسير المقامة ككل. حين ينطقون هذه الكلمات، ينضحون رضا عن النفس، ومن هذه الحالة المزاجية يوقظهم بقسوة توبيخ **الإمام**. وحين يحرض الأتقياء فى المسجد ضد السكارى، يحرضهم بالكلمات التالية: "ما جزاء من بات صريع الطاغوت، ثم ابتكر إلى هذه البيوت؟"[٨٥] إن تجاور الممارسات المتضادة يلقى الضوء على نفاقهم، على ما يبدو- وفى النهاية أيضا ممارسة الإمام الزائف. لكن لا ينبغى أن نحكم عليه بأفعاله، لكن (فى هذا الموقف الخاص) بالمنطق المستتر لكلماته- كلمات ينذر بها تصريح التطبيق العملى الذى نطق به السكارى أنفسهم: "لكل شىء وقت وسمت!" أولئك الذين غضبوا حين شاهدوا الإمام فى الحانة فى الليلة التالية (وعلى ما يبدو غالبية قراء **المقامة** اليوم) لم يفهموا بشكل صحيح اللازمة الضمنية التى تؤكد القصة وتقدم رسالتها الخاصة (مقابل الرسالة التكرارية الأكثر إضجارا **للمقامات** باعتبارها دورة نميل إلى أن نتحول إليها باعتبارها انعكاسا: حكمة متبدلة). ككل، تفصح القصة بجلاء عن الأمر القرآنى **"لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون"**[٨٦]. لو علموا- السكارى- ما يقولون، لفهموا السخرية الميتانصية metatextual البديعة لهذه **المقامة**- لكنهم ما كانوا ليكونوا أيضا سكارى! يظهر الخلل فى أفعالهم من إلقاء نظرة على أبى نواس؛ فى بيته الشهير:

عاطنى كأس سلوة   عن أذان المؤذن[٨٧]

بينما يشعر أبو نواس، فى قصيدة أخرى، بالاضطرار إلى صلاة الفجر، ومشاعره الحقيقية، رغم ذلك، ليست شفافة:

وحين حانت صلاتنا لضحى   قمنا نصلى بغير تكبير[٨٨]

إنه لا يصلى حقا، وهكذا يحافظ بصورة فعالة على الفصل بين ممارسة الدين والانغماس فى الملذات. وهناك شىء أكثر مكرا فى بيت أبى نواس من الوقوع فى الشَّرَك الذى يتورط فيه الراوية الغافل فى "المقامة الخمرية".

وهكذا تأتى كل "**مقامات**" الهمذانى متوازنة بإحكام شديد. على مستوى السرد وأيضًا على مستوى التيمة، إدراكها المزدوج فريد- لأن الإمام الزائف بالطبع هو أبو الفتح الإسكندرى، الذى يرد للراوى، عيسى بن هشام، نسخة من جدوله الخلقى: "ساعة ألزم محرابا، وأخرى بيت حان"، وبعد ذلك يقضى هو والسكارى معا أسبوعًا ممتعا قبل أن يرحلوا عنه[٨٩]- وهنا زود الهمذانى القارئ بنوع من آداب أداء الجنس الأدبى الدائرى حيث يؤجل التأنيب المعنوى الجلى باستمرار. والتوازن هنا هو الذى يضع نهاية لأى إحساس بالنفاق. والاتساق الدقيق للمقطوعة (التجاور، والتضاد، والتنافر المعنوى) الذى يخدع المرء لكنه يفصح عن رسالتها الحقيقية. ربما يكون أبو الفتح منافقًا (بوعى أكثر من الراوى)، لكن له فتنته، وقبوله الاجتماعى، وهو، بصورة أكثر أهمية، من يتمتع بحس حقيقى للسياق، والظرف الاجتماعى. وينبثق هذا بشكل خاص من **مقامة** الهمذانى مع "المقامة الخمرية" لابن ناقيا[٩٠].

يصف الأخير **قينة** شابة أو فتاة مغنية (تظهر شخصية مماثلة فى **مقامة** الحريرى) تأسر حاشية من السكارى، رغم أنها لم تخدعهم جميعا بالقدر نفسه. يقال فى البداية إنها قادرة على جعل الرجال يظهرون خصائصهم بحديثهم: "فتريك الفصيح الألسن من العيى الألكن". استعادة الشخصية الضعيفة أو المعيبة هنا مهم، حيث إنها موتيفة مفضلة لتصوير تال. حين يصل اليشكرى، البطل الخسيس عند ابن ناقيا، فى مشهد، تدخله فتاة. مع اقتراب الفجر، والسكارى الآخرون على وشك النوم، يدفعها أحد أفراد الحاشية إلى خداع اليشكرى "إلى مغالبة شحه" (يذكرنا دور القينة فى لعبة الخداع، بالطبع، بالجوارى فى "**رسالة القيان**" للجاحظ.)[٩١] تتملقه ببراعتها، بغناء أغان يطلبها منها، وفى كل حالة يستحسن غناءها بنشوة. للمشهد أصله الأدبى[٩٢].

توصف طريقة عزفها بالتفصيل؛ تعزف ببراعة، متشجعة بتأثيرها على اليشكرى تطلب منه خاتمه المرصع النفيس "أذكرك به". هنا يتحول المزاج فجأة: يرفضها فوراً، ويبدأ صراع غير لائق: تهوى بيدها على يده لتنتزع الخاتم منه فيسقط على الأرض مغشيا عليه. ورغم المخاوف من أن يكون قد مات، ينهض ويفر وهو يردد **حديثا** نبويا: "لست من دد ولا ددٌ منى!"[٩٣] الآن تغير حقارة اليشكرى المشهد. إن هذا الخرق لبروتوكول السكر بشأن الكرم يميز القصة كيفيا عن **مقامة** الهمذانى، ويسمح للمرء باعتبارها تطوراً للنمط السابق والراسخ للسلوك، وبشكل مهم، انحرافا عنه. هل هذا جزء من المزاج الأدبى لابن ناقيا؟ بشكل تراكمى، قد توحى **مقاماته** العشر بهذا. أم إنها، ببساطة، فى الحقيقة، حكاية **البخل**؟ يُغرَى المرء بأن يلاحظ فى هذه المقامة مزيجًا من القواعد والبرتوكولات الأدبية؛ علمنا كيليطو أن نطرح هذه الأنواع من الأسئلة.

حفل عشاء الأطباء: دعوة الأطباء لابن بطلان:

يلخص كيليطو القصة كما يلى:[٩٤] يصل الراوى، وهو فليكس كرول عربى شاب، إلى بلدة مايافارقين شمال بلاد ما بين النهرين وبسرعة يتصل بطبيب عجوز. ويحدثه عن رغبته فى تعلم الطب وممارسته، ويحدثه أيضا، بشكل ينطوى على مفارقة، عن آلام فى المعدة وفقدان مزمن للشهية. وتشجع النقطة الأخيرة الطبيب على دعوته للعشاء. وبمجرد الوصول إلى البيت، يطلب إحضار أطباق شهية مختلفة أمام الشاب، لكن لأسباب طبية متعددة وزائفة يمنع ضيفه من تناولها- يسمح له فقط بتذوق هندباء مسلوقة. وليوضح بشكل أفضل فضائل الاقتصاد فى الطعام، طلب الطبيب العجوز طبقًا أخيراً عرض عليه مجموعة من الأدوات الجراحية، وأخذ يشرح، قد نحتاج استخدام هذه الأدوات بقسوة فيمن لا يتبع نظامًا غذائيًا صارمًا. بعد هذه الوجبة المعذبة فقط، يدعو الطبيب بعض زملائه لاختبار المعرفة الطبية للغريب الشاب. وينكشف أمر الأخير وقد زعم أنه طبائعى وجرائحى، وكحال، وفاصد وصيدلى. وحين رحل هؤلاء الضيوف فى النهاية، ينام الطبيب الذى انهمك طوال الوقت فى شرب الخمر. هنا يتآمر

الغريب مع الخادم: يقبل الاثنان بنهم على الأطباق التى لم تمس والتهما كل ما فيها. عندما يستيقظ الطبيب يغضب بشدة ويرفض بعد ذلك استقبال المحتال الشاب.

الالتباس الخلقى للدراما واضح. أية شخصية نلوم؟ يشير النص إلى عالم مضطرب ويطوره، عالم يصعب فيه حل الشك الخلقى. وفى هذا تختلف "**الدعوة**" عن "**مقامات**" الهمذانى حيث كثيراً ما يُغرَى المرء- ربما خطأ- بالتوصل إلى استنتاج خلقى بسيط، بأن الراوى، بينما يكون أحيانا متبلداً، يكون من المتعذر مهاجمته بينما يُوبِّخ أبو الفتح. يواصل أبو الفتح تبرير أفعاله؛ لكن تبريراته تؤكد الشك، والالتباس الأخير هو ما يتضخم فى "الدعوة".

درست "دعوة" ابن بطلان بأشكال مختلفة منذ ظهور "**مقامات**" كيليطو. الطبعة المزدوجة لفليكس كلاين فرانك Klein-Franke، "**ابن بطلان: وليمة الأطباء مترجمة عن المخطوطات العربية** Ibn Butlan. Das ?rztbankett aus arabischen Handschriften übersetzt" و"ابن بطلان: عشاء الأطباء محققة من المخطوطات العربية Ibn Butlan. The Physicians' Dinner Party edited from Arabic manuscripts" (١٩٨٥)، لكل منهما مقدمة، وليسا بالأساس نقدا أدبيا، لكن الحواشى، التى تناقش خصائص الطب كما تعالج فى النص، مفيدة جدا، حيث إن ابن بطلان نفسه كان طبيبا منغمسًا فى العلوم الطبية فى زمانه. ظهر تحليل أدبى "للدعوة" فى مناقشة دانيال بيومونت Beau-mont للحكايات الكوميدية فى الأدب العربى فى القرون الوسطى،[٩٥] الذى يحيلنا بدوره إلى كتاب إحسان عباس "**ملامح يونانية فى الأدب العربى**" (١٩٧٧)، وهو دراسة للعناصر اليونانية والهيلينية فى الكتابة العربية فى القرون الوسطى. رأى عباس أن كتاب "**عشاء الفلاسفة** Deipnosophists" لأثينايوس Athenaeus (أوائل القرن الثالث الميلادى)[٩٦] نموذج "**للدعوة**"، ورأى أنه حيث إن ابن بطلان لم يكن طبيبا فقط، لكنه كان مسيحيا أيضًا، ربما تعرف على الأقل على ترجمات عربية للنصوص الطبية والفلسفية اليونانية التى قام بها المسيحيون عمومًا،[٩٧] وحيث إنه سافر إلى القسطنطينية وأقام فى دير بالقرب منها، ربما اطلع أيضا على بعض نصوص الأدب اليونانى التى لم تترجم إلى العربية. ويلاحظ بيومونت، من الناحية الأخرى،

استراتيجيات أدبية متوازية فى **"الدعوة"** و**"المقامة المضيرية"** للهمذانى،[٩٨] حيث القضية التى يتم الحديث عنها بإسهاب هى "منع حدوث شىء ما" - تحديدا تناول الطعام. وفيما يتعلق بهذا، ربما تكون **"الدعوة"** منسوجة على منوال قصص البخل المألوفة من **"كتاب البخلاء"** للجاحظ.

ثمة سمات، أساسية فى رأيى، فى **"الدعوة"** تستحق مزيداً من الاهتمام. إلى حد ما، السمات النوعية لم تبحث بشكل كامل، رغم وضوح رأى كلاين فرانك:

> [مـؤرخ الطب والأديب] ابن القِـفْطِى (٥٦٨-٦٤٦/ ١١٧٢-١٢٤٨) وصف بالفعل "دعوة الأطباء" بأنها "مقامة فاتنة". مقامة تشير إلى نوع من نثر مسجوع ومتناغم مؤلَّف من عدة أحداث، وكثيراً ما يكون بطلها متشردا ابتعد كثيراً عن بلدته الأصلية ونزل فى بلد نائيـة. إنه "المتشرد البارع"... فى الكثير جدا من القصص العربية القديمة الذى يتمتع دائمًا بمزاج ساخر يخفى وراءه شخصيته الحقيقية[٩٩].

لكن هذا ليس تعريفا مرضيا لمصطلح **المقامة**، وخاصة فى ضوء طريقة استخدامه فى **"الدعوة"**؛ وليس كاملا، لأن المصطلح له استخدامات عديدة: بانتهاء الحدث الأول فى **"المقامة الوعظية"** للهمذانى، مثلا، يشير أحد المارة إلى أداء واعظ مجهول بأنه **مقامة**[١٠٠] (شخص يقف، **قام**، ليعظ). لكن إذا استُخدِم المصطلح "للدعوة"، فينبغى أن يكون بالإشارة إلى نمط الحوار الذى يصفه كلاين فرانك:

> فى الفصول المركزية، ٤-٨، مسائل المتخصصين الآخرين، بما فيها الصيدلى، الذين يختبرون [الشاب] بنية خبيثة لإفشاله وإقناعه بدونيته فى كل أمور الطب.

ويذكرنا كلاين فرانك بأن هذا النوع من النزاع كان شائعًا فى مجالات التعليم[١٠١]. هناك استخدامات لكلمة **مقامة** فى **"الدعوة"** توضح فهما للكلمة لا ينسجم تمامًا مع الهمذانى لكن من المحتمل أن يرتبط بفكرة النزاع، بالسخرية من الشاب، وسط وابل من أسئلة عويصة مضحكة أحيانا فى الصيدلة عن خصائص النباتات والمواد الكيميائية:

يا يبروح صنمي ما هذا من مقامتك هذه مقامات ديسقوريدس ("جذر عشبي فقير من نبات اليبروح، يا مليحى! [هذه الأسئلة] ليست فى مقدرتك [**مقامة**، مفرد؛ يترجمها كلاين فرانك إلى "مستوى" Niveau]؛ تنتمى إلى **مقامات** [جمع؛ "تعاليم"؟] ديسقوريدوس Dioscorides)[١٠٢].

للمصطلح بعد تعليمي (ربما يوجد بشكل خافت عند الهمذاني، وخاصة فى الألغاز العويصة التى تختصر **الأدب** إلى معرفة بالتوافه). يوجد المصطلح مرة أخرى فى الدعوة، ليركز أكثر على هذه الفكرة:

كانت لى **مقامات** ["مبادلات"؟] مع هذا الوغد... على سبيل المثال، سألته ذات يوم على سبيل الدعابة إن كان إخراج الكلاب جيدا للدباغة بينما روث الأبقار مفيد فى حرفة القصار[١٠٣].

ثمة بعد جدلي للمصطلح كما يستخدم هنا يذكرنا بواحد من أول استخداماته، وتعود أمثلته إلى عرب ما قبل الإسلام[١٠٤].

"**الدعوة**" أيضا نص مفعم بالتضاد؛ يغذى بعضها البعض ويعزز نزعة إيمان العمل فقط، تأثير المرجعية الذاتية المضحكة. وكثيراً ما تقتفى الشخصيات، فى حوار عرَضى، مواقفها الخاصة وتعكسها. على سبيل المثال، يقترح الطبيب، ليصرف ضيفه الشاب عن اعتلال معدته (لا يمكن أن يمنعه من تناول الطعام)، تغذية بديلة على **الأدب**: رواية **النوادر** وأحاديث المائدة. لكن حين يعرض الشاب أن يحكى قصص المتطفلين والمحتالين، يغير الطبيب الموضوع بسرعة، ويسأل عن الشعر! لكن حتى هنا، فى اختيار الشاب للسرد، مزاح لطيف:

نزوركم لا نعنّيكم بزورتكم ... إن الكريم إذا لم يستزر زارا

يقرب الشوقُ دارا وهى نازحةٌ ... من عالج الشوقَ لم يستبعد الدارا[١٠٥]

يُقدَّم التضاد فى البداية: تنص الافتتاحية على ادعاء عتيق بأنه عمل يحتوى على أجزاء مقدرة من **الجد والباطل**،[١٠٦] والهدف، فى تراث الجاحظ، أن يعلم ويسلى فى

الوقت ذاته، ويوضح هنا بشكل خاص "فضل الأطباء المهرة وعجز المخرقين بهذه الصناعة"[١٠٧]. فى الأسئلة والإجابات التى تشغل معظم الحكاية، يظهر وجها هذه العملة، حيث يسأل الأطباء المخرقون، المجردون من اللياقة الاجتماعية، أسئلة مناسبة بشكل علمى، لكن بخطوات تستمر لتقلص قواعدهم إلى مستنقع من الفروق العبثية، مع زلات غير لائقة، لكنهم يتصرفون بفظاظة ويكشفون عن جهل شديد. ونقدم هنا وصفا لطبيب عجوز فى السطور الأولى من الحكاية:

مرهف الشمايل، حلو الدعابة، عذب الفكاهة، حسن المعارضة، متميز عن أضرابه، متشبث بأذيال الأدب، ذو براعة فى صناعة الطب[١٠٨].

لا يوجد أدنى شك فى البداية فى أنه مدنى مثقف. لكنه يتحول فى الحكاية: فى خاتمة القصة، يقاطع الشاب، ويغلق نوافذ المنزل فى نوبة من النزق الشديد، مظهره المهيب، الذى يتناقص تدريجيا مع تقدم الدراما، يتحطم تماما، وتتكشف شخصيته الحقيقية. الفاتن فى الصفحات التى تقع بين الافتتاحية ونهاية الخاتمة هى الظلال السيكولوجية: هناك تلميحات إلى جاذبية للاشتهاء المثلى، والغيرة المهنية، والفقر، وعدم الأمانة، والدعابة، وهناك -بالطبع- بخل رهيب. لوهلة- بالنسبة للجزء الأكبر- يدور النص فى دوائر، يعدل هذه التيمات ويرتبها فى توزيع للضوء والظل، ويستعير (أو يشارك) فى الطريق بنية حكاية من **"الفرج بعد الشدة"** للتنوخى (ت: ٣٨٤/ ٩٩٤). وفيها، مسئول كبير فى طريقة للحصول على منصب ينقل معه على قاربه عجوز فقير، يتقدم بعد ذلك ليسأله عن الأنواع المختلفة من المهارة الإدارية التى يزعم المسئول أنه كفءٌ فيها لكن يتبين أنه يجهلها. صياغة الحوار تشبه بالضبط صياغته فى **"الدعوة"**، حيث تؤدى كل الأسئلة التى يطرحها المتخصصون الأربعة إلى اعتراف الشاب: "لا أعرف كذا وكذا" ويأتى الرد: "من أنت إذًا؟" "كذا وكذا!"[١٠٩].

فى قصة **"الفرج"** حين يكشف العجوز عن مهاراته، يطرأ تحول على علاقته بالمسئول. فى **"الدعوة"** نوع مختلف من التحول. يتأثر كل اللاعبين فى القصة بتناقض الدافع، والطريقة التى تخترق بها التيمات والأجناس الأدبية بعضها البعض عرض لهذه

السمة: تخطط التيمات بشكل غير عادى بحيث تؤدى إلى نتائج متضاربة. بينما يكون الإحساس فى الافتتاحية، فى البداية، بأن الزمن دخل فى الفساد العام للمصلحة العامة، يظهر الضد بسرعة كما فى: أبرأ الزمن مجتمع ميافارقين من علله- صارت مكانا جهنميا لممارسة الطب وحفارى القبور الذين صاروا جميعا بلا عمل. تستحضر صورة الدمار فى محادثة طبقا لمعايير الشعر (الأسلوب التقليدى فى استهلال القصيدة العربية تقابل ببراعة "المخيمات المهجورة" لحاضر الشاعر بحالته السعيدة فى الماضى)، لكن حين يتم التركيز على "الدمار"، نجد أننا خُدِعنا بقبول وضع عبثى: الناس أصحاء، والطبيب يتحسر بذل على فقد مصدر رزقه. "عسى الأيام أن يرجعن قوما كما كانوا على أقصى المراد"، إلى وقت كان الطاعون يجتاح فى الأرض، وكانت مواكب الجنازات مشهدا شائعا وكان الناس يعانون من المرض! حتى الشكاوى الطبية للمرضى صارت غريبة، مثل ذلك الرجل الذى أتى إلى طبيب يشكو من آلام متزامنة فى كعبه وأنفه. بإرشاده إلى أكل الثلج وسعف النخيل، يعترض المريض: أى علاج هذا؟" ليأتى الرد: وأى ألم يصيب الكعب والأنف؟ إنه أسلوب التبادل هنا، الموقف الدوار، الذى يقدم أسلوبا يهيمن على الجزء المركزى من **"الدعوة"**، متناوبا بين الهيمنة والخضوع، الذم والإذلال، المعرفة المتخصصة والجهل، الإخلاص وعدم الأمانة[١١٠].

الاشتهاء المثلى:

هنا مثال للإخلاص وعدم الأمانة متضافرين: يلتمس الطبيب ود الشاب لاعتلاله، ويعترف بأنه ليس اجتماعيا بطبعه؛ إنه مع الإخوان والأصحاب كلمع السراب[١١١]. هل يمكن حقا أن يكون المرء أمينًا فى اعتياده الكذب؟ فى نهاية الفصل الثانى (كما يمكن أن نسميه)، يتحول موضوع **"الدعوة"** إلى الخمر، حيث معدة الشاب -كما يدعى- أضعف من أن تحتمله. بالنسبة للعجوز، بشكل متوقع، هذا الوعد بالاعتدال سمة طبية ومريحة. فى الكلمات الافتتاحية فى الفصل الثالث، يتجلى الخداع والمكر من خلال صنوين متضادين، كما يقول الشاب حرفيا: "اعتقد [العجوز] أن باطن هذا القول

كظاهره"(١١٢). ينتشر الخداع بالتساوى بين اللاعبين (لا يزالان اثنين) فى هذه الدراما. ويكون للاعبين الآخرين دوافع مزدوجة بالقدر نفسه فى الحديث والأسلوب والسلوك. وفى هذا الفصل نفسه يبدأ التعقيد السيكولوجى للدراما. يمتدح العجوز الخمر بأنه -ضمن أشياء أخرى- مادة تقاوم البخل، يُدعَى الضيوف- أبو سالم الجراح، وأبو موسى الصيدلى، وأبو عبود الكحال. لوهلة يكون العجوز المتحدث باسمهم وتأتى كلماته متوازنة تمامًا:

اليوم خمر وغدا أمر، ما فينا اليوم قراءة ولا تدريس لأن العلم الدائم يكد النفوس وجالينوس يقول إن العلماء محتاجون إلى أن يتركوا التفكر وقتا لئلا ينهك قواهم وأجسامهم [**العقل السليم فى الجسم السليم**].

مع هذه الموافقة يشرب الرجال وينزلقون إلى الطرب، الكل إلا الشاب "المعتدل"، الذى يعزى نفسه بقضم بعض النقل [المقبلات]. ليسأل بتهكم: "إن أنفع الأنقال لى ما هو يا سيدى؟" ليكون الرد:

إن المتوكل [حكم ٢٣٢-٢٤٧/ ٨٤٧-٨٦١] سأل جبريل [ابن بختيشوع، طبيبه](١١٣). عن أنفع الأنقال فقال له نقل أبى نؤاس يا أمير المؤمنين، فقال: وما هو؟ قال:

مالى فى الناس كلهم مثل   مائى خمر ونقلى القبَلُ(١١٤)

عند هذا التلميح، يخيب الشاب أمل المحاور ويهينه:

هذا يصفه جبريل للمتوكل وفى مقاصيره اثنتا عشرة ألف جارية، فأنا يا سيدى على ما أعتمد فى هذا النقل أعلى الشيخ أبى أيوب الكحال أم على أبى سالم الجرائحى؟

رد فعل العجوز (العاجز) شفاف: "ففاظه هذا القول منى وقال أليس ذكرْتَ أنك طبيب؟"(١١٥) يغير الغيظُ الحوار التالى، ونتوقع الدوافع التى تقود كل اختصاصى بدوره إلى معاملة الشاب المدعى بعجرفة، فى الفصول الأربعة التالية، يُختبر فى الادعاءات

الأربعة متتابعة (بأنه طبيب وجراح وصيدلي وطبيب عيون)، وطوال الوقت لا يمكن أن ننسى شفافية رد الفعل الأولى النزق للرجل العجوز.

هل هناك توتر شهواني مثلي في الأسئلة والإجابات التقنية التي تلي ذلك؟ الطبيب العجوز قادر بشكل سليم لا لبس فيه أن يسخر من الشاب مشيرا بحدة شديدة إلى تعليقاته عن الأنقال[116]. يثير سؤال جنسي صريح هذا اللغز: لماذا لا يَبُلُّ الرجال الذين يحلمون بأنهم يتبولون في أسرتهم، رغم كميات البول التي يحتفظون بها في مثاناتهم؟ ولماذا، بشكل عكسي، ينتج الرجال الذين يحتلمون سائلا منويا بالفعل رغم صغر الكمية التي يفرزونها؟[117] عاجزا عن الإجابة- لا تقدم أية إجابة- يوبخ الطبيبُ الشابَ على سخريته السابقة بشأن الأنقال ويواصل وصمه بربطه بحياة العبث الشهواني بطريقة تتحدث عما قد يكون في عقله العجوز أكثر مما تتحدث عما في عقل الشاب. يتهمه بالجهل بالكتب الطبية لأبوقراط وجالينوس، والانشغال بدلا من ذلك بأخبار المخنثين والمُفْتنين[118]. ماذا يحدث هذا التقريع؟ هل هو مجرد هجوم عام مهلهل، أم أنه -كما قد نتوقع- يعطي متنفساً لغيظ دفين وتوتر شهواني مكبوت؟ الولد، كما يصفه الطبيب العجوز بأنه **مبارك الناصية**، لم يفتح هذا الموضوع ولم يدع إلى مناقشته إلا بوجود الشاب (المثير). وهناك إشارات عديدة إلى أبي نواس الشهير بأنه مثلي جنسيا في النص الذي يؤدي إلى هذا الحوار الخاص. إن مدى الاتهام بالمداعبة الملِّحة هو ما يستوقفنا. ومن أجدرها بالملاحظة عموما بهذا الشأن التفصيل الذي يتردد في مستهل الاختبارات الثلاثة المتتالية: الموتيفة الغنائية للعيون الفاتنة.

حين يُدعَى **الكحال** لشرب الخمر، يرفع كأسه ويستشهد ببيت مرح، تمتد غنائيته إلى جزأين غراميين آخرين يحتفلان بـ"عين اشتكت من شدة القتل"[119]. الانتقال طبيعي بما يكفي نظراً لمجال خبرة **الكحال**، لكنه لا يمكن أن يحول دون السؤال: من الذي يستدعي في البيتين التاليين (ثاني الجزأين):

مريض الجفون بلا علة ومكتحل الطرف لم يكتحل

شكا حسنُه قبحَ أفعاله فأثر في وجنتيه الخجل

فى الفصل السادس، يجعل الجرائحى مهنته صدى لمعايير الغنائية العربية:

كل جريح ترجى سلامته   إلا فؤاداً دهتْه عيناها

وكذلك أيضا الفاصد فى الفصل السابع:

لو أن ألحاظه كانت مباضعه   وقد نحاك بها من رقة فصدك

يتخلى الصيدلى عن موتيفة الكحال لكنه يدعم فى السجل الغرامى بطريقة موحية بوضوح:

.... قالوا الحبيب الذى تهواه قد زارا

.... أهــلا وسهلا بكم من زائر زارا(١٢٠)

تفاصيل أسئلة الصيدلى عرض للموقف. ثمة سؤال لافت جدا: "أفتعرف الحجر الذى يراه الناظر أبيض فإذا أدام النظر رآه أحمر فإذا أدامه جدا رآه بنفسجيا فإذا زاد النظر رآه أسود مظلما؟" ربما يفهم على أنه مسألة مجازية تتعلق بدور السمات المؤثرة والمتغيرة التى تحكم كل لاعب فى هذه القصة (لا تقدم إجابة للسؤال، يبقى النص مفتوحا باستمرار).

حين يصرخ الشاب معترفًا بأنه رجل جاء بكتب إلى تلك البلدة، يستدعى فى أذهان مضيفيه دجالا آخر سابقًا، كانت لهم معاملات معه فى الماضى. الرجل الآخر، الذى لا يظهر قط فى المشهد، لكن يدور الحديث عنه باستمرار، يوصف بتفصيل خرافى. كيف يؤثر هذا على سيكولوجيا العمل؟ ما يلى ذلك سخرية أصيلة مع ملاحظة أن الحقد الحقيقى لا يوجه بقدر كبير إلى الدجال الغائب نفسه بقدر ما يوجه إلى المجتمع الذى يسمح (أو سمح) له أن يعمل بالطريقة التى يعمل بها. وهناك ظلال دقيقة من التوتر بين المظهر السطحى والمحتوى الحقيقى: ظهر هذا الشاب بشكل غير ملائم فى بملابس رائعة ليفحص مرضى بؤساء، فكانوا يخجلون من إعطائه العينات المطلوبة للتشخيص(١٢١). لم يستوعب المعيار الحقيقى للرياء المطلوب لممارس الطب، وكانت ذرائعه مليئة بقدرته على نسيان بؤس الآخرين حين يلبس ثيابا غالية.

هذا الرجل الآخر أفسد أيضًا أخلاق امرأة بالتصرف مثل قواد- عودة ملتوية ودنيئة إلى السجل الشهواني. وقد تصرف كذلك، ظاهريا، ليواسي المرأة في زوغان عين زوجها. إنه متفق مع صيدلي ويستطيع أن يضغط على هذه المرأة الساذجة لتشتري مساحيق بأسعار مبالغ فيها لتعزيز حمل صحي في ولد لتكسب قلب زوجها من جديد. توصف هذه المناورة تفصيليا وبشكل شامل، مع عرض الغيرة المهنية للحضور، الذين يظهرون استياءهم عند رؤية شخص أقل كفاءة منهم يتمتع بثمار العمل المربح. وربما تحت الغطاء الخارجي للمشاعر مباشرة افتتان آخر ببراعة الشاب، مما يؤيد الملاحظات الشاحبة لتوتر شهواني مثلي[١٢٢].

لم يفحص أحد سيكولوجيا **"الدعوة"** بصورة كافية. في عمق تصوير دافعها، هل تفعل ما يكفي لتستحق اسم رواية؟ (من المؤكد أنها يمكن بسهولة أن تتحول إلى مسرحية). هناك طبقات في شخصية الطبيب العجوز وشخصية المدعي الشاب لا توضح فقط التباس الموقف لكنها توضح بشكل أكثر تحديدًا الالتباس المستمر في روح الجماعة. التلميح للدافع الشهواني، كما وصفناه، ضمني لكنه لافت، رغم إنه لا يحل أبدًا؛ لا يتم الإفصاح عن الدوافع الأقوى التي توجه الحيوات، وتترك القضية في النهاية في صمت. السخرية النهائية في هذا النص أن الخدعة الأخيرة، من خدعتي الشاب (الادعاء بممارسة الطب، والادعاء بأنه معتل وغير قادر على تناول الطعام)، تزعج الرجل العجوز أكثر، خُدِع ليقدم وليمة من الطعام والشراب لهذا المحتال. كل الأولويات خطأ، حتى في هذا العالم المصغر البائس من عدم الأمانة.

ثمة تفصيل غريب في ختام **"الدعوة"** يتمثل في عودة الشاب بلا مبالاة إلى مشهد الدائرة، يطرده العجوز في نوبة غضب. لكن يبقى السؤال: لماذا عاد؟ لا يوجد تفصيل مماثل في **"مقامات"** الهمذاني؛ في **"المقامات"** المحتال حريص دائمًا، بشكل مفهوم، على الوجود والاختفاء بلا رجعة. إن هذا العمل، في كل تعقيداته، وخاصة في سيكولوجيته المتغيرة، أكثر تطورًا من أية حكاية مفردة في الهمذاني. لدراسته من

الأفضل أن نفهم "**المقامات**" بطريقة تضع العربة أمام الحصان. لكن قراءة النصين في منظورنا النقدي مثمرة؛ وكيليطو أول من وضعهما متجاورين بهذه الطريقة الاستطرادية.

في تمجيد الحماقة:

يخصص كل من كيليطو ومونرو في دراستيهما قسما لعرض جنون أبي الفتح، البطل الخسيس عند الهمذاني. وتتضمن هذه المناقشة مقامتين: "**المقامة المارستانية**" و"**المقامة الحلوانية**"(١٢٣). يحيط كيليطو تمجيد **الجنون** بالنظرة الوقحة التي نظر بها المحنكون إلى **السخف والحمق**. وهذا ملائم، يلون السخف والحمق هاتين الحكايتين. لكن في كل من "**المقامة المارستانية**" و"**المقامة الحلوانية**" تقدم لعبة أدبية ونصية. يلفت كيليطو الانتباه إلى وجود خطاب مستمر في "**المقامة المارستانية**":

> ينبغي أن نلاحظ في هذه المقامة أن حديث أبي الفتح، من البداية إلى النهاية، تفنيد مترابط لمبادئ مدرسة دينية؛ لا نعثر فيه على تناقض أو شذوذ. ولا يتجلى **عدم الترابط** [التأكيد لي] إلا حين ننظر إلى موقف الشخص الذي ينطق بالحديث: جدلي محجوز في مصحة عقلية(١٢٤).

لم يذهب كيليطو أبعد من ذلك؛ إنه لا يتعقب نتائج الخطاب الاعتزالي المستمر (انظر: ما يلي) في "**المقامة المارستانية**" ليتوصل إلى نتائج صارمة وسريعة فيما يتعلق بالأجندة الفكرية الشخصية للهمذاني. (أظن أنه بارع في هذا.) لكنه بالأحرى يقابل حديثا مجنونا (حديث نزيل المصحة في "**المارستانية**" باللاعقلانية المطلقة للمجنون نفسه)، الحلاق في "**الحلوانية**".

يمكن أن يكون مزاج نص مفرد السمة السائدة لوجوده الأدبي كما صرحت سابقًا في مناقشة ابن ناقيا، لكن لدي تحفظات بشأن النتيجة الدقيقة التي توصل إليها كيليطو في "**المارستانية**": إن ملاحظة التصرف الغريب اللا عقلاني للمختل عقليا تقدم،

بالتضاد، نموذجًا للترابط بالنسبة للعاقل[١٢٥]. أو على الأقل، أود أن أقترح أن قراءة بديلة محتملة قد تدفعنا إلى فهم النص، تحت السلسلة السردية للأحداث، ببساطة بوصفه لغزًا. وأود أيضا أن أقترح أننا، إذا كان لنا أن نقابل بين **"المارستانية"** و **"الحلوانية"**، ننقذ شيئا ما من "**عدم ترابط**" (**هذيان**) موضوع **"الحلوانية"** من ناحية، ومن الناحية الأخرى نطور أكثر فهمنا لما يصنع الترابط فى **"المارستانية"**، التى تنسج بتلميح قرآنى. وقد يثبت أن فهم هذه التلميحات أهم من قبول زخم الخطاب الفكرى للمجنون ومنطق هذا الخطاب.

الخطاب أو اللغز، الجزء الأول: المقامة المارستانية:

الجزء الأكثر إثارة للدهشة فى حبكة **"المارستانية"** الخطبة اللاذعة والفصيحة المستمرة للمحجوز المختل ضد أعداء الجبرية، أو بشكل أكثر تحديدا عداء المعتزلة للجبرية. وصل فكر المعتزلة ذروته فى حلقات البلاط فى النصف الأول من القرن الثالث/ التاسع وتم إحياؤه فى عصر الهمذانى. كان المعتزلة، فى حماسهم للحفاظ على فكرة الوحدانية المطلقة والعدل المطلق لله، معادين للجبرية بقوة. تشكل الجبرية -محرضة ضد أعداء الجبرية- الخطاب الاستطرادى الرئيسى فى **"المارستانية"**. ويمكن ملاحظة نقطتين: الأولى، حديث المجنون خطبة تفسيرية متقدة وبارزة. من هذه النقطة قد يصرح لنا بالخروج بنتائج تتعلق بالوضع المذهبى الحقيقى للهمذانى نفسه (انبهر مونرو جدا بهذا الاحتمال). الثانية، **المقامة** مشيدة من نوع سردى موجود، كما لاحظ مايكل دولس Dols فى كتابه **"المجنون فى المجتمع الإسلامى فى القـــرون الوسطى** "Majnin: The Madman in Medieval Islamic Society"[١٢٦]. ويمكن أن نكون فى هذه المناقشة أكثر تحديدا مما كان عليه الحال فى المناقشات السابقة، لأن هناك حكاية خاصة فى **"عقلاء المجانين"** للحسن بن محمد النيسابورى (ت: ٤٠٦هـ/ ١٠١٥م) الذى يبدو أنها تلقى الضوء على **"المارستانية"** رغم إن كتاب

النيسابورى هو أقدم ما وصلنا فى هذا الموضوع،(١٢٧) لكن من المعروف أنه كان له سوابق، وتوضع هذه الحكاية فى النصف الأول من القرن الثالث/ التاسع:

قال أبو الهذيل العلاف [من المعتزلة] (توفى بين سنة ٢٢٦هـ/ ٨٤٠م وسنة ٢٣٥هـ/ ٨٥٠م): رحلت من البصرة أريد العسكر فمررت بدير هرقل(١٢٨). فقلت لأدخلن هذا الدير لأرى ما فيه. فإذا شيخ حسن اللحية فى السلسلة فأدمت النظر إليه، فلما رآنى لا أرد بصرى عنه قال لى: معتزلى أنت؟ قلت: نعم. قال: إمامى؟ قلتُ: نعم. قال: تقول القرآن مخلوق؟ قلت: نعم. قال كن أبا الهذيل العلاف(١٢٩).

يقدم وليم رايت Wright فى كتابه **"قواعد اللغة العربية Grammar of the Arabic Language"** أوضح معانى "كن" كما يمكن فهمها هنا:

تستخدم صيغة الأمر من "كان" مع اسم شخص فى حالة النصب [خبر كان] للتعبير عن تخمين المرء بأن الشخص الذى يراه قادما، أو الشخص الذى يلتقى به، هو ذلك الشخص(١٣٠).

لكن **"كن"** أيضا جزء من المعجم القرآنى للخلق، على سبيل المثال، سورة آل عمران: ٥٩: "إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ"، وآيات أخرى ذات توجه أوسع كما فى سورة النحل: ٤٠: " إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ"(١٣١). بضم المعنيين، يثير المجنون خلق ما يوجد بالفعل (لأن القارئ يعرف أن أبا الهذيل وجد قبل أن توجه إليه الكلمات). وهكذا، ضمنيا، هل وجد القرآن فعليا قبل أن يخلق. الدعابة تطعن فى موقف المعتزلة، إنها فضح مختصر جداً(١٣٢).

ثمة موقف مماثل فى **"المارستانية"**، حيث يذهب الراوى عيسى بن هشام مع أبى داود العسكرى المتكلم،(١٣٣) إلى مارستان البصرة. وهناك يرى مجنونا "تأخذنى عينه وتَدَعُنى" ويتكهن، بشكل لا يدعو للدهشة، بأن الرجلين (اللذين يخاطبهما بصيغة الجمع، وليس بصيغة المثنى) "إن تصدق الطير، فأنتم غرباء". بمعرفة اسميهما يخمن أنهما من المعتزلة، ويلعنهما بقسوة(١٣٤). ثم يكشف عن بصيرة حقيقية بتحذير عيسى

بن هشام من الزواج بامرأة من المعتزلة، وهى نية لم تكن قد اكتملت بعد ولم يتحدث بها إلى أحد، رغم إن المجنون يقول إنه "سمع" بها[١٣٥]. قدراته الخارقة تدعم رأيه الجبرى اللافت (والتقليدى) عن الوجود الإنسانى[١٣٦]، وتنكشف فيما بعد دلالات بعض هجماته السابقة، المقتبسة خارج سياقها من القرآن[١٣٧]. يزيد الهمذانى ببساطة فى قصته من الفكر الدينى الذى تكتسب منه هذه الخطبة الهجائية قوتها. بفحص أدق **"للمارستانية"** نكشف فصاحتها الداخلية المستمرة فى طريقة استخدامها لعناصر القرآن، على سبيل المثال، لنقل المعنى التلقائى، كما يحدث حين يوبخ المجنون زائريه من المعتزلة (مثل من يكفرون بالقرآن، الذين ينالون عقابا مضاعفا) بـ"تطيرون"، يُمثِّل بمعتقدات المؤمن التقليدى الحرفى، التى يرفضها العقلانيون من أمثالهما باعتبارها مجازية[١٣٨]. وفى النهاية بقى الاثنان لا يحيران جوابا، ورغم إن [أبا داود] المتكلم ينبذه لأنه "شيطان فى أشطان"، يعودان فى زيارة ثانية ليعرفا من هو (ويخبرهما بقصيدة تحل اللغز)[١٣٩]. لكننا الآن نود النظر فى **"المقامة الحلوانية"**، موضع آخر للجنون.

الخطاب أو اللغز، الجزء الثاني، المقامة الحلوانية:

مثل عدة مقامات أخرى، من قبيل **"المقامة الخمرية"**، التى ناقشناها، و**"المقامة الأسدية"**[١٤٠] **"المقامة الحلوانية"** قصة متماسكة، أى إن لها حبكة مع حدثين منفصلين على الأقل. ويميل المرء أحيانا إلى التفكير فى هذه [المقامات] باعتبارها مجموعة مندمجة من الحكايات الموجودة، رغم إن مصادرها لا يمكن تحديدها دائمًا، والأكثر أهمية، تحديد طرق استخدامها القصص الموجودة من قبل. فى "الحلوانية"، ربما يمتد هذان الحدثان المنفصلان، رغم وجود علاقة بينهما، إلى حبكة موجودة من قبل، لأن الجزأين بالأساس حكايتان عن الحلاقين يضاف إليهما بريق من **"عقلاء المجانين"**، وهو جنس أدبى أشرنا إليه.

أشهر "حكاية حلاق" من هذا النوع فى الأدب العربى تشكل قسما أساسيا من "قصة الأحدب" فى "**ألف ليلة وليلة**"[١٤١]. مع تضخيمها لنمط سردى بدائى- نمط الثرثار- تقدم حكاية "**الليالى**" ستارة خلفية مناسبة بأثر رجعى لقصة الهمذانى. (فى أقدم شكل باق لها، ربما أضيفت إلى المجموعة فى القرن الثالث عشر الميلادى أو بعده، التاريخ الخيالى الذى يذكره الحلاق فى سياق القصة ٦٥٣ه (١٢٥٥م)، ومن حقيقة أن معظم الأحداث جرت فى القاهرة، من الأضمن افتراض أنها جزء من الإضافات المملوكية لـ"**ألف ليلة وليلة**"). رغم إنها تلى الهمذانى، المهم توضيح كيف تطور عبر الزمن نوع سردى أساسى، كان الهمذانى على علم به[١٤٢]. وقد قارن دانيال بيومونت هذه الحكاية بمقامة أخرى من "**مقامات**" الهمذانى، "**المقامة المضيرية**"،[١٤٣] لكن هناك أوجه شبه أساسية بين "**المقامة الحلوانية**" و"**حكاية الحلاق**" فى "**ألف ليلة وليلة**" وهى وثيقة الصلة بالموضوع.

يلقى الملخص التالى لـ"حكاية الحلاق" الضوء على عناصر القصة المشتركة مع **مقامة** الهمذانى[١٤٤]. شاب يحب سيدة من بغداد، بمساعدة وسيطة عجوز، يبدو أنه يتقدم باتجاه تحقيق المكافأة. فى يوم جمعة وموعد اللقاء وشيك، قالت العجوز: "لو مضيت إلى الحمام وأزلت شعرك من أثر المرض لكان فى ذلك صلاحك". فرددت: "ليست لدى رغبة للذهاب إلى الحمام، وقد اغتسلت بالفعل لكننى أريد مزينا لأحلق رأسى". ثم التفت إلى الغلام وقلت له: "آتنى بمزين يكون **عاقلا قليل الفضول**[١٤٥] لا يصدع رأسى بكثرة كلامه. فمضى الغلام وأتى بذلك الشيخ. فلما دخل سلم علىّ، فرددت: عليك السلام. ثم قال لى: "سيدى، أرى أنك هزيل". فرددت: "كنت معتلا". قال: "أذهب الله غمك وهمك". فقلت له: "تقبل الله منك". فقال: "أبشرْ يا سيدى، فقد جاءتك العافية"، أتريد تقصير شعرك أم إخراج دم؟"[١٤٦] فقلت له: "دع عنك هذا الهذيان وقم فى هذه الساعة احلق لى رأسى، فإنى رجل ضعيف"[١٤٧].

عند هذه النقطة، تنتهى واحدة من الحلقات الرسمية لحكاية شهرزاد، بعد ثمانى ليالى،[١٤٨] وبعد دورة معتادة لمغامرات "**ألف ليلة وليلة**"، لم يكن الحلاق قد قص شعر

الشاب وفر الأخير نفسه إلى الصين. ثم يروى الحلاق -ليتخلص من ورطة منفصلة- مزيدا من الحكايات، وظيفتها توضيح- بشكل عكسي ومضحك تماما- أنه الرجل الصامت. يمكن إدراك مقياس "ثرثرة" الرجل، باستعارة تعبير برندرجاست Prender-gast، الذى ترجم الهمذانى فى أوائل القرن العشرين، من الفقرة التالية:

قلت للحلاق: "فإنى رجل ضعيف". فقام ومد يده وأخرج منديلا فيه إسطرلاب وهو سبع صفائح مرصعة بالفضة، ومضى إلى وسط الدار ورفع رأسه إلى شعاع الشمس ونظر مليا وقال لى: "اعلم أنه مضى من يومنا هذا وهو يوم الجمعة، وهو الثامن عشر من صفر، من سنة ستمائة وثلاث وخمسين من الهجرة وسبعة آلاف وثلاثمائة وعشرين من عهد الإسكندر، بمقتضى ما أوجبه علم الحساب على الإسطرلاب ثمانى درج وست دقائق، والمريخ هو الكوكب الصاعد الآن، وهو مقترن مع عطارد، واتفق أنه يدل على أن حلق الشعر جيد جدا، ودل عندى على أنك تريد الإقبال على شخص، والوقت لذلك وقت نحس". قلت له: "والله أضجرتنى وأزهقت روحى وفولت على، وأنا ما طلبتك إلا لتحلق رأسى ولا تطل على بهذا الكلام". قال: "طلبت حلاقا وأرسل الله لك حلاقا ومنجما وطبيبا، متمكنا فى الكيمياء والفلك والنحو وتصنيف المعاجم والمنطق والمناظرات المدرسية والبلاغة والحساب والجبر والتاريخ، وأيضا أحاديث النبى فى مسلم والبخارى[١٤٩]..". فلما سمعت ذلك منه قلت له: "إنك قاتلى فى هذا اليوم ولا محالة" وأضاف الحلاق: "يا سيدى أنا الذى يسمينى الناس الصامت لقلة كلامى". فلما زاد على هذا المزين بالكلام رأيت أن مرارتى انفطرت، وقلت للغلام: "أعطه أربعة دينارات وخله ينصرف عنى لوجه الله، فلا حاجة إلى حلاقة رأسى"[١٥٠].

لا تختلف خبرة راوى الهمذانى، عيسى بن هشام، فى **"الحلوانية"**. عند الوصول إلى المدينة عقب عودته من الحج يرسل غلامه بالتعليمات التالية:

أجد شعرى طويلا، وقد اتسخ جسمى قليلا، فاختر لنا حماما ندخله، وحجّاماً نستعمله، وليكن الحمام واسع الرقعة، نظيف البقعة، طيب الهواء، معتدل الماء، وليكن الحجام خفيف اليد، حديد الموسَى، نظيف الثياب قليل الفضول[١٥١].

ما يحدث بعد ذلك، فى حادثين منفصلين، يناقض بحدة- وبدعابة واضحة- تعليمات الراوى: أول مكان يزار حمام صغير يصبح فيه عيسى بن هشام على الفور موضوع نزاع بين اثنين من المستخدمين المشاكسين، يلطخ أحدهما جبينه بالطين، ويدلكه الآخر دلكًا يكد العظام ويصفر "صفيرا يرش البزاق". ويشاركان صاحب الحمام فى النزاع بينهما. وحين يستدعى عيسى ابن هشام "شاهدًا"، يقول إن رأسه، فيما يتعلق بملكية أى من الرجلين الذى يتشاجران عليه بلغة شبه شرعية، لا يعود لأى منهما، لكنه رأسه، ويرفض باستنكار وسخط: "اسكت يا فضولى"[١٥٢]. يتهم بالعيب نفسه الذي كان حريصا على تجنبه فى الآخرين. يخرج وبعد أن يوبخ الغلام، يطلب منه [فى المقامة "وقلت لآخر"، أى لغلام آخر- المترجم]: "اذهبْ فأتنى بحجام يحط عنى هذا الثقل".

الذى دخل إلى حضرته بعد ذلك "رجل لطيف البنية، مليح الحلية، فى صورة الدمية" (**صورة الدمية**. مصطلح يستخدم للمرأة الجميلة أو الشىء الحسن). لكنه هذيان، أو ما يترجمه برندرجاست إلى "malaprop loquacity" تيار متجول من هراء مختلط وناقص وعبثى بشكل مطرد ليس فيه إلا أثر باهت من التعليمات الأصلية التى أصدرها الراوى لغلامه:

ودخل [الحجام] وقال: "السلام عليكم، ومن أى بلد أنت؟" فقلت: "من قم". فقال: "حياك الله، من أرض والرفاهة وبلد السُّنَّة والجماعة[١٥٣]. ولقد حضرْتُ فى شهر رمضان جامعَها وقد أُشْعِلتْ فيه المصابيحُ وأقيمت التراويح،[١٥٤] فما شعرنا إلا بمد النيل، وقد أتى على تلك القناديل، لكن صنع اللهُ لى بخف قد كنتُ لبسْتُه رطبا[١٥٥] فلم يحصل طرازه على كمه، وعاد الصبىُّ إلى أمه، بعد أن صلَّيْتُ العتمة واعتدل الظل، ولكن كيف كان حجُّكَ؟ هل قضيْتَ مناسكَه كما وجب؟ وصاحوا العجبَ العجبَ؟ فنظرت إلى المنارة وما أهون الحرب على النظارة، ووجدْتُ الهريسة[١٥٦] على حالها، وعلمْتُ أن الأمر بقضاء من الله وقدر، وإلى متى هذا الضجر؟ واليومُ وغدُ، والسبت والأحد، ولا أطيل وما هذا القال والقيل؟ ولكن أحببت أن تعلم أن المبرِّد فى النحو حديد الموسى فلا تشتغل بقول العامة، فلو

كانت الاستطاعة قبل الفعل لكنْتُ قد حلقْتُ رأسك، فهل ترى أن نبتدئ؟" قال عيسى بن هشام: "فبقيتُ متحيرا من بيانه، فى هذيانه، وخشيْتُ أن يطول مجلسُه، فقلت: 'إلى غد إن شاء الله'"[157].

إن وصف المبرد (ت: ٢٨٦/ ٨٩٨ تقريبا)، النحوى الشهير، بأنه "حديد الموسى" يذكرنا بشكل مسل ومدروس بالتأكيد بالطلب الأصلى للراوى من غلامه ("ليكن الحجام خفيف اليد حديد الموسى")، ويوضح إلى أى حد أخرج الحلاق الأمور عن سياقها الصحيح. ومن الطبيعى تماما أن يضجر عيسى بن هشام "من بيانه فى هذيانه"[158] ويأخذ شخصًا آخر ليعالج ثرثرة هوية الحلاق فى السياق الأوسع **للمقامات**. يقول عيسى بن هشام: "وسألت عنه من حضر، فقالوا: 'هذا رجل من بلاد الإسكندرية لم يوافقه هذا الماء فغلبت عليه السوداء، وهو طول النهار يهذى'".

ويقال له أيضا: "ووراءه فضل كثير"، و"فضل" معنى آخر من الجذر الذى يشتق منه "الفضول"، ويعنى "الثرثرة". على الستارة الخلفية لمقامات أخرى، تمضى أكثر باتجاه تحديد موضع الشخصية الكامنة خلف قناع الجنون: فى "**المقامة البلخية**" يسأل عيسى بن هشام متشردا: "أين منبت هذا الفضل؟"[159] وفى "**المقامة الساسانية**" يبدأ الراوى فى توقع هوية أبى الفتح الإسكندرى على النحو التالى: "فلما فتق سمعى منه هذا الكلام، علمْتُ أن وراءه فضلا"[160]. هذا، إذن، ليس حلاقا ثرثارا؛ إنه رجل حديثه شظايا مهشمة ومتناثرة من معرفة عريضة تعرض فى نثر أعظم بكثير فى القصص الأخرى. قد تكون حالة **أنه لا يعرف ببساطة أن يقص شعره**، إنه يقول رغم كل شىء، فى عبارة تعكس معرفة بفكر المعتزلة (وبالتالى، أكثر استرضاء): "لو كانت الاستطاعة قبل الفعل لكنْتُ قد حلقْتُ رأسك". هنا، وفى التحليل التالى، هناك علاقة فاتنة للإسفاف بين الفكر الدينى والعقل وعجز الحلاق عن القيام بوظيفته.

كتب الأشعرى (ت: ٣٢٤هـ/ ٩٣٦م)، المفكر التقليدى- وكان معتزلا فى الأصل- فى مسحه لمدارس الفكر الإسلامى "**مقالات الإسلاميين**": "وأجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل وهى قدرة عليه وعلى ضده"[161]. هكذا يعبر فعل الشرط فى

الجملة الشرطية عند الهمذانى عن عقيدة المعتزلة، لكن بالسياق الذى توضع فيه، يُشوّهُ موقف المعتزلة، نتيجة لذلك قد نؤكد أن موقف الأشعرى نفسه، حيث يُعتقَد أن **الاستطاعة** متزامنة مع **الفعل**، يتم إقراره[١٦٢]. لكن التفسير حرفى إلى حد ما ومن المؤكد أنه بالغ الأهمية. وقد يتسق أكثر مع روح الجنس الأدبى أن نقترح أن كل النزاع المذهبى يتعرض للسخرية، وإن يكن بشكل موضعى ومؤقت فقط[١٦٣].

يرتبط إسهاب الحلاق بمصادر معرفية أخرى تحدث **صعودا** بلاغيا رائعا، صعودا يبدو أن يميز الفهم العامى تماما لهذا المقال عن **الكلام**. لا نعرف عن أبى الفتح الإسكندرى، عموماً، إلا أن موهبته تتمثل فى الفصاحة المربحة. وربما كانت هناك بلاغة توجه ثرثرته، لأن هناك سمة تراكمية متعمدة فى هذيانه، تقودنا هذه الثرثرة المزعجة المشوبة بتلميحات من الاستدلال الأصيل إلى السؤال: "فهل ترى أن نبتدى؟" يدعى الحلاق فى حكاية "**الليالى**" المعرفة بالفلك والكيمياء والنحو والمناظرات المدرسية والبلاغة والحساب والتاريخ و**الحديث**، لكن بعيدا عن مشورته غير المناسبة بشكل عبثى لإسطرلابه، لا يعرض فى جعبته سهماً من سهامه المزعومة. لكن الإسكندرى يكشف فى بلاغة جنونه عن تلميحات لخطاب أوسع، إنه يستدعى الطائفية الدينية، والجغرافيا، والممارسة الدينية، وفقه اللغة، والنحو، والتأمل الفكرى. لهذه النسخة من الحلاق الثرثار حد أكثر حدة. يُوجِّه ليعكس الخرف المتصنِّع ويتوج بسؤال مثقل. لأن فى وسط تيار الوعى المتشظى عند الحلاق- وهو إكلينيكيا عرض فصامى- استفساراً أصيلا مترابطًا: "كيف كان حجُّكَ؟ هل قضيْتَ مناسكَه كما وجب؟" يأخذنا السؤال إلى بداية **المقامة**، حيث قال الراوى: "فلما قفلت من الحج فيمن قفل قلت لغلامى: 'أجد شعرى طويلا". وتظهر أهمية هذا بالنظر إلى طقوس **الحج**.

تشير **المناسك** تحديداً إلى الطواف حول الكعبة والسعى بين الصفا والمروة والوقوف بعرفة ورجم الشيطان فى منى[١٦٤]. وينبغى أن تؤدى فى حالة إحرام. يتطهر الحاج وقد قص شعره وحلق تحت الإبط. والأكثر أهمية هنا الأفعال التى تدل على نهاية **الإحرام**، **الإحلال**، وتشمل تقصير الشعر أو حلقه، ثم ارتداء الملابس العادية.

يضم صحيح البخارى بابا عن هذه المسائل: **"باب الحلق والتقصير عند الإحلال"**،(١٦٥) يتبين منه أنه لا يوجد اختلاف فى الرأى بين حلق الشعر وتقصيره. نص القرآن على الحالتين فى آية واحدة (سورة الفتح: آية ٢٧): "... لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ.."، وتذكر آية أخرى تعالج هذا الأمر الحلق فقط (سورة البقرة: ١٩٦): "... وَلاَ تَحْلِقُواْ رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ..". وهذه الآية مع الآيات ١٩٧-٢٠٠ من سورة البقرة تتناول الحج بالتفصيل، وتنهى الآية ٢٠٠ من سورة البقرة الأمر بالعبارة التالية: "فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُواْ اللَّهَ..". هذه التعبير القرآنى، مع الآيات المرتبطة فى القرآن بحلق الشعر مقابل تقصيره،(١٦٦) هى ما يستدعى فى سؤال الحلاق: "هل قضيْتَ مناسكَه كما وجب؟" بوصفه حلاقًا- رغم أنه دجال فى هذا الدور- يفضل **الحلق** على التقصير؛ وبالإضافة إلى ذلك، يوجد هذا الجذر على فترات فى **المقامة**. وهكذا قد يكون هنا تلميح (مزحة لطيفة) بأن الحاج العائد لا ينبغى أن يكون فى حاجة إلى التقصير- أى إنه إذا أدى مناسك الحج كما وجب طبقا للسنة، فكيف يقول عن نفسه: "أجد شعرى طويلا"؟

مقتفين المنطق الطريف لهذه التلميحات، قد نضع فى الاعتبار الوقت الذى قد يستغرق فى أواخر القرن الرابع/ العاشر فى الرحلة من مكة إلى حلوان. يمكن جمع الإجابة من مصدرين. يقدم **"الرحلة"** لابن جبير حسابًا دقيقًا للمرحلة الأولى، من مكة إلى بغداد: خرج من المدينة فى الثامن من محرم ٥٨٠/ ١١٨٥، ووصل إلى مدائن كسرى، على بعد ساعات من بغداد، فى فجر الثلاثاء الثالث من صفر، بعد ثلاثة وعشرين يوما(١٦٧). يقدم كتاب الإدريسى (ت: ٥٥٥هـ/ ١١٦٢م تقريبا)، **"نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق"**، معلومات عن المرحلة الثانية: "من بغداد إلى حلوان ست مراحل وهى من الأميال مائة ميل وأربعة عشر ميلا"(١٦٨). ومجموع المرحلتين معا شهر تقريبًا. هل من المعتاد أن يكون الشهر فترة طويلة لينمو الشعر إلى طول قابل للتقصير بعد حلقه؟ قد يحكم المرء الآن بأن حدسنا يتجول بشكل غريب، لكن هناك بعض النتائج المحيرة، وإذا انطلقت ابتسامة القارئ على هذه الرؤية للمادة، قد نبقى فى صحبة المؤلف.

القسم السابق يمثل وجهة نظرة شخصية فى "**الحلوانية**". وقد نتأمل وجهات نظر الآخرين. وجهة نظر الحريرى وجهة نظر مؤلف. وقد يكون قد ألمح إلى "**الحلوانية**" فى اثنتين من **مقاماته**. بمعرفة أن الحريرى اتخذ من الهمذانى نموذجًا، يمكن أن نقدم الملاحظات التالية. الأولى عامة تماما؛ كان من الطبيعى حين يصل المسافرون إلى بلداتهم أن يتجهوا مباشرة إلى حمام، وقد يشكل هذا فى ذاته موضوع قصة. الثانية، إن هذا الموضوع مؤهل للانفصال عن التيمة التى يرتبط لها عادة. قد يكون، إذا جاز التعبير، بمثابة ستارة من الدخان، بتقديم تطور جديد، كما فى بداية المقامة العاشرة للحريرى (**المقامة الرحبية**):

حكى الحارث بن همام قال: هتف بى داعى الشوق إلى رحبة مالك بن طوق فلبيته ممتطيا شِملَّةً ومنتضيا عَزْمَةً مشمعلَّةً، فلما ألقيت بها المراسى، وشددْتُ أمراسى، وبرزْتُ من الحمَّام بعد سَبْتِ راسى، رأيْتُ غلاما أُفْرِغَ فى قالب الجَمَال[١٦٩].

أو قد يتطور الموضوع مع إشارة أقرب إلى الهمذانى نموذجا، لكن بعد إعادة توزيع أعضائه وتعديلها، كما فى **المقامة** السابعة والأربعين للحريرى (**المقامة الحجرية**)، حيث يكون أبو زيد السروجى حجاما ويتظاهر ابنه بأنه زبون. تبدأ الأحداث بإرسال غلام بتعليمات، وتأخره فى العودة، ومزاعم عن مواجهة عنيفة– تذكرنا بمقامة الهمذانى وإن تكن غير مماثلة لها. تحتوى هذه **المقامة** أيضًا على قَسَم (فى شعر الفراق الهزلى فى "الحلوانية"، يقسم الراوى على ألا يحلق شعره مرة أخرى أبدًا)، لكنه هنا يحدث فى المنتصف ويقدم جزءًا محوريا فى القصة. لكنها تحتوى أيضا ما يذكرنا بـ"**الحلوانية**" فى أنها تستدعى الحج ("أقسم بالبيت الحرام الذى تهوى إليه الزمر المحرمة.."،)[١٧٠]. أخيرا، حجام الحريرى، مثل حلاق الهمذانى، غير كفء، ويستدعى هذا فى حوار الفراق بين الراوى وأبى زيد السروجى، ويُذكّر الإسكندرى فى البيت قبل الأخير من القصيدة، الذى يقول فيه الحريرى إنه لا يختلف عن الهمذانى، لكنه أفضل منه (اندفاع عرضى فى كل "**مقامات**" الحريرى).

مقاربة مونرو مقاربة ناقد لديه بعض التصورات المسبقة بشأن الآراء المذهبية للهمذانى. إنه يجادل حول أداء راوى **"الحلوانية"** الحج، "لديه ادعاء خاص بشأن الاحترام والإجلال"[١٧١]، الذى لا يتلقاه بالطبع على أيدى الحلاقين. لكن أداء الحج يتطلب أداء المناسك كما يجب. يفسر غياب العلامات الظاهرية لهذه الشعائر عدم الاحترام الذى يعامله فى غيابه بقسوة. قد يكون هذا تفسيرًا خياليًا إلى حد بعيد، لكنه رد واضح على الفرضية الآلية جدا لمونرو بشأن طهر الراوى. استنتاجى الأولى، الذى يستنبط من سياق مختلف للقصة فيما يتعلق بالمدونات الثقافية والأنواع الأدبية، هو أنها حكاية عن حلاق لا يستطيع قص الشعر، وحاج- بالنسبة للمطلع السنى على الأقل- لم يؤد مهمته على أكمل وجه. يعالج الهمذانى مادته لينتج لغزًا قصصيًا غريبًا عن خدعة مزدوجة. وهذا لا يتعارض مع بقية **"المقامات"**، ولا ينتج عن برنامج أدبى ودينى عمومًا.

الوعظية :

كثيرا ما نُدفَع إلى تحليل نص بعمق، ومعانيه الخفية، بتقديم بنصوص أخرى كدليل، غافلين عن حقيقة أن تلك النصوص الأخرى قد تقدم بدورها بمعانيها السطحية و/ أو أشكالها السردية. وهكذا، على سبيل المثال، لتوضيح عدم تماسك الشخصية فى **"مقامات"** الهمذانى إذا تناولناها مجتمعة- عدم تماسك الشخصية وروح الجماعة، التى -كما رأينا- تندمج بجلاء فى **"المقامة الخمرية"**. يقدم كيليطو **"المقامة الوعظية"**،[١٧٢] ضمن مقامات أخرى، مثالا لقصة لا يخدع فيها أبو الفتح الإسكندرى جمهوره لكسب مالى. لكن وصف **"الوعظية"** ضمنيا بأنها قصة صريحة، لا يعنى بالتالى أن التحديق تحت سطحها النصى حقيقة فى غير موضعها. لأن فى **"الوعظية"** حيلة مستترة، محاكاة الوعظ، والمعالجة البارعة للاتساق القرآنى.

الحبكة ذات الجزأين فى **"المقامة الوعظية"** بسيطة. فى الحدث الأول، يجد الراوى، عيسى بن هشام، فى البصرة، نفسه مدفوعا إلى حشد يحيط بواعظ مجهول. يتكون

معظم الحدث من نص موعظته، تنقل بين فترات قصيرة من النثر المسجوع وشعر بسيط عن **الزهد**، فكرتها الأساسية الشك في هذا العالم والحاجة إلى الاستعداد للآخرة. يفشل الغريب في تعريف نفسه في نهاية موعظته، كلماته الأخيرة تلتقط ببساطة نصيحته السابقة للحشد بالاسترشاد **بالعلم**[١٧٣] **والعمل** به[١٧٤]. يمضي عيسى بن هشام على أثره ويبادره بالحديث، ويوبخ لأنه لا يتعرف على أبي الفتح الإسكندري. وكان شعر الأخير قد ابيض، وكلماته في الفراق قصيدة زهد من بيتين مفادها أن هذا نذير الموت.

تم تناول "المقامة الوعظية" عموما بمعناها الظاهري، بقبول مباشر لصبغتها الدينية. من المؤكد أنها سطحيا علامة إخلاص ظاهري. ويبدو أن حل العقدة يعزز هذه القراءة. صحيح أن مونرو يتبين فيها رسالة دينية خبيثة، وهو ما نناقشه فيما بعد. ولا يخصص كيليطو، في حدود علمي، لـ**"المقامة الوعظية"** سوى سطرين ربما تستبعدهما جديتها- بحقيقة أن من الأصعب بالنسبة له أن يتناولها كما تناول المقامات الأخرى: توحي، بشكل مقنع حقا ومع ضربات فرشاة عريضة للسياق الأدبي، بنبرتها الوقحة[١٧٥]. لا يكسب أبو الفتح من وعظه أي تعويض مالي، ومن ثم لا يمكن تمييز **المقامة** بأجندة تدمر ثقافة اجتماعية وأدبية.

الفصاحة إحدى السمات الأساسية **للمقامة**، لكنها فصاحة ليست تلقائية وأصلية بدرجة تجعلها تخلو من بعض القيود المرتبطة بالنوع الأدبي. إنها تعتمد بجلاء على تقاليد المادة الوعظية والتحذيرية (الموعظةُ نثرًا مسجوعًا وشعرًا دينيًا). وتتميز أيضًا بعمليتين بلاغيتين خاصتين: **العقد** (أي نظم النثر) **والحل** (أي نثر الشعر).

تميل العظات الإسلامية شعرا، مؤلفات مفردة ونوعًا أدبيًا، إلى التكرار. ويمكن القول إنها تتكون من بلاغة متراكمة. تكرر زهديات أبي العتاهية (ت: ٢١١/ ٨٢٦)، إذا أخذنا المثال الأشهر والأكثر ملاءمة، مجموعة من التيمات أو الحقائق البسيطة والجوهرية وتؤكد عليها[١٧٦]. ويغلف الكثير منها بشكل معبر في هذه المقامة.

السمة العامة **للوعظ** النثرى تكرارية أيضا، ويتميز باستخدام السجع (وسيط **المقامات**)، ويرتبط تقليديا بالخطب العامة ورسائل التحذير. يسمح لنا اتحاد العوامل بأن نسمع (أو نقرأ) تكرار موعظة الهمذانى- ربما- دون أن نلاحظ أية غرابة. لكن التكرار لافت ومتنوع، لأن فى الموعظة التى تشكل الحدث الأول فى **المقامة** تتداخل موعظة ثانية. والجزء الأساسى من الموعظة الثانية شعر، يعلق عليه أو يفسره نثر مسجوع يقع الشعر بينه.

أشار ولفرت هنريك Heinrichs إلى هذه **المقامة** إشارة عابرة فى مقال حديث، "أنواع النثر المسجوع فى الأدب العربى الكلاسيكى Prosimetrical Genres in Classical Arabic Literature"(١٧٧). وتعطينا هذه الدراسة معلومات أساسية مناسبة عن العلاقة بين النثر والشعر فى الأدب العربى الكلاسيكى عمومًا، وخاصة عن كيفية استخدام الحريرى، خليفة الهمذانى فى كتابة **المقامات**، للشعر، ويقدم هنريك له تحليلا تصنيفيا رائعا. ومن الصعب تأسيس تصنيف مماثل للهمذانى، الذى كان يشكل جنسًا أدبيًا وهو يتابع مسيرته، بينما كان الحريرى يهذبه بوعى وبشكل منهجى. لكن من المناسب أن نقيم لجوء الهمذانى للشعر وتأملاته الجانبية فى جوانب الثقافة الشعرية والتراث الشعرى فى عصره. "**المقامة الإبليسية**"،(١٧٨) على سبيل المثال، تحفة رائعة تحتوى، فى إطارها القصصى المألوف، مناقشة ثرية عن طبيعة الإلهام الشعرى والمعتقدات بشأنه(١٧٩). فى هذه المقامة، يمكن الإيحاء بأن الهمذانى مرر قصيدة له بوصفها مقطوعة للشاعر العظيم أبى نواس. وهذا يخدع القارئ، وأثناء ذلك يقدم تصريحًا صامتًا ومعقدًا إلى حد ما بشأن الطبيعة المتطورة للإلهام فى عصر صار فيه الشعر بشكل مؤكد تقريبا حرفة مكتسبة. وبشكل مماثل، فى "**المقامة الوعظية**"، يرتبط الشعر بالوعظ المنسوب إلى على بن الحسين (حفيد على بن أبى طالب وابن حفيد النبى، المعروف، بسبب مواعظه، بزين العابدين، من تأليف الهمذانى على ما أظن.

يثير هنريك نقطتين خاصتين نتعقبهما. الأولى، يقارن الطريقة التى يستخدم بها الشعر فى المواعظ الحقيقية بالطريقة التى يستخدمه بها الحريرى فى مواعظه الساخرة:

لا يبدو أن الشعر يلعب دورا فى وعظ [الواقع]، "واعظ إحيائى [أو وعاظ إحيائيون]. "فى النسخة الرسمية لنشاطهم، خطبة الجمعة، لا يسمح بالقصائد سواء كانت تأليفا أو استشهادا... تضم عظات الواعظ الحنبلى[١٨٠] ابن الجوزى (ت: ٥٩٧/ ١٢٠١)، المجموعة فى كتاب يحمل عنوانًا مناسبًا، "**المدهش**"، قدرًا معقولا من الشعر، غالبا... اقتباسات من شعراء مشهورين، لكنها **شواهد**... على ما قال [الواعظ][١٨١]. حتى النموذج المعترف به [عند الحريرى]، مقامات الهمذانى، لا تحتوى على شىء مماثل، باستثناء [المقامة الوعظية]. **لكن الخطيب هناك يتنقل بين النثر والشعر**[١٨٢].

نستكشف أكثر هذا الشكل الدورى للأنساق، وهى بوصف هنريك نادرة أو استثنائية. يواصل هنريك ليقدم العلاقة التى أشرنا إليها من قبل بين النثر والشعر، المعروفة **بالحل** و**العقد**. فى عصور ما قبل الإسلام، كانت الخطبة النثرية والشعر منفصلين وكان الممارسون لهما منفصلين. واستمرت هذه الثنائية إلى العصر الإسلامى، حين كان معظم ممارسى الخطب النثرية، **الخطباء** ("الكتبة، أو المسئولون الرسميون") من النادر أن يكونوا شعراء أيضا، ومع ذلك:

طور الكتبة فكرة أنه، حيث إن **الرسائل** والقصائد كثيرا ما تناولت المواضيع ذاتها، مواضيع من قبيل التهانى، والعزاء، والشكوى [التى شكلت جزءا من المسائل الرسمية أو شبه الرسمية، شبه الخاصة التى كان على الكتبة تناولها]، وكان الاختلاف بين الوسيطين مجرد اختلاف سطحى. وكان التحول من وسيط إلى آخر يعتبر تدريبا جيدا حيث شجع الكتبة الأفكار [أفكار **العقد** و**الحل**]، وكانت عملية **الحل** [تحويل الشعر إلى نثر] تستخدم أكثر بكثير، لأنها تعتبر وسيلة لإثراء أسلوب رسائلهم ولغتها، وهناك كتبٌ كاملة عن كيفية إجرائها. وفى الوقت ذاته بدأ الكتبة إنتاج شعرهم الخاص أيضا، وهو شعر يعتبر مميزا لهم وسمى "شعر الكتبة". وتعهدوا النوع الخاص لا النوع الرسمى [أى] قصائد المديح الفخمة الطويلة التى لا يكتبها إلا الشعراء المحترفون ترك كُتّاب مثل بديع الزمان الهمذانى دوانين للأجيال التالية؛ واحدا من القصائد وواحدا من الرسائل المنمقة[١٨٣].

كتاب الثعالبى **"نثر النُّظْم والحل والعقد"** أقدم الكتيبات التى يشير إليها هنريك، وكان الثعالبى بصورة مهمة -كما رأينا- معاصرا تقريبا للهمذانى؛ لكننا نعرف من **"نثر النظم"** أن الحل والعقد لم يكونا عمليتين تؤثران فى المادة التحذيرية، وهى مقولة عامة وإن تكن غير رسمية، المزاج فيها مميز تمامًا عن البهرجة الرقيقة والمتكلفة عند الخطباء. لكن **"وشْى المرقوم فى حل المنظوم"**، الذى جاء بعد فترة قصيرة، لضياء الدين بن الأثير (٥٥٨-٦٣٧هـ/ ١١٦٣-١٢٣٩م)، أكثر تنوعًا على المستوى التقنى، ويلقى ابن الأثير بعض الضوء، وإن يكن بشكل غير مباشر، على المعالجات النصية التى تحدث فى الموعظتين اللتين تشكلان الحدث الأول فى **"المقامة الوعظية"**.

قد تكون حقيقة وجود موعظتين فى هذا الحدث حاسمة، لكنها لم تطرح بعد بشكل كافٍ. تقدم كل منهما بالتعبير **"قائم يعظ"**، يستخدمه ابن هشام لوصف واعظ مجهول يراه فى البصرة، وفى المرة الثانية يستخدمه الواعظ نفسه لوصف على بن الحسين، الذى يقتبس موعظته[١٨٤]. **يعظ**، بالطبع، تعنى بوضوح "preaching"، **وقام**، الجذر الذى تشتق من كلمة المقامة، يمكن أن يعنى بشكل خاص "يقف ليعظ". كما لاحظنا بالفعل فى جملة اعتراضية فى مناقشتنا لكتاب ابن بطلان **"دعوة الأطباء"**، **المقامة** نفسها قد تعنى "موعظة"، ويستخدمها بهذا المعنى متفرج فى **"وعظية"** الهمذانى ليصف أداء الواعظ فى نهاية المقامة[١٨٥]. لكن **"الوعظية"** نفسها **مقامة** بالمعنى الأدبى الهمذانى الجديد للمصطلح. إن كل **"المقامة الوعظية"** مغمورة بسخرية اصطلاحية[١٨٦].

الموعظة القرآنية الأولى لأبى الفتح الإسكندرى:

الموعظة الأولى محكمة أسلوبيا، مذاقها قرآنى بشكل جوهرى، لكن المثير للفضول طريقة استخدام القرآن (أو إساءة استخدامه)، لأنها تشكل نوعًا من المعارضة الأدبية. تقدم، عموما، الأصداء والتلميحات القرآنية، بالطبع، للمادة الوعظية مذاقا مهما من الأصالة والسلطة الدينية. لكن علينا أن نضع فى الاعتبار بروتوكول هذه الممارسة لنضع حدا بين التضمين البسيط، والعملية الأكثر تعقيدا، عملية الاستدعاء، وأخيرًا

المعارضة الأدبية. وهذا البروتوكول غير راسخ بوضوح، وخاصة في وقت مبكر في عصر الهمذاني(١٨٧). لكن قد نشعر، في موضع أو اثنين، وبشكل تراكمي، بأن التكامل الأسلوبي للقرآن لم يحظ بالتبجيل المناسب.

تبرز جدا في نسيج الموعظة الجملة الافتتاحية، "إنكم لم تُتْرَكوا سُدى". الكلمة المحورية سُدًى أو سُدًّى، لا توجد في القرآن إلا مرة واحدة فقط في سورة القيامة، الآية ٣٦ ("أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى")(١٨٨). ويكون ظهورها في هذه **المقامة** التكرارية مرتين مهمًا، تظهر في البيت الثالث من الفقرة الشعرية السادسة في الموعظة الثانية:

"كأنا نرى أن لا نشورَ، وأننا سدى ما لنا بعد الفناء مصائرُ"(١٨٩)

وهناك أيضا استعارة واضحة من البناء القرآني في الجملة التي تلي البيت، وفي السطرين الرابع والثاني عشر من تحقيق محمد عبده، تسرف في العمل بشكل تراكمي "وإن مع اليوم غداً"، "وإن بعد المعاشِ معاداً"، "وإن بعد الحدث جدثا". قارن مع القرآن (سورة الشرح: ٥-٦) "فإن مع العُسْرِ يُسْرًا. إنَّ مع اليُسْرِ عُسْرًا"، وقد يكون شاهدًا مدهشًا، بشكل مناسب، على التكرار القرآني.

تتكون الجملتان الثالثة والرابع من ثنائية إيقاعية "وإنكم واردو هوة/ فأعدوا لها ما استطعتم من قوة"(١٩٠). النصف الأول من الثنائية ليس قرآنيا، رغم إن كلمة "وارد" تستخدم بمعنى مماثل في القرآن، لكن النصف الثاني مقتبس بالكلمة من القرآن، سورة الأنفال، الآية ٦٠: "وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لاَ تُظْلَمُونَ" [يقتبس المؤلف عن ترجمة أربري للقرآن- المترجم]. شكل الهمذاني سياقًا جديداً لهذه العبارة، واختارها بدقة لأنها تشكل سجعا مع "هوة"، أو العكس. (وغير أيضا الرابطة الأولى من الواو إلى الفاء، تنقيح ضئيل، وربما علامة على القيام بالتدريب الأسلوب).

الثنائية التى تحتل السطرين السادس والسابع تتوانى فى موضوع الغيبيات، جامعة بطريقة رخوة لكنها وثيقة الصلة بالتعبيرين القرآنيين المرتبطين بالموضوع. تقول "ألا وإن الذى بدأ الخلق عليمًا يحْى العظامَ رميمًا"[191]. قارن القرآن، سورة يونس: ٤: "... إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ..".. فى آيات مماثلة من القرآن، يقدم الفعل "**يعيد**" معنى بعث الله الموتى إلى الحياة، لكن الهمذانى يقدم المعنى نفسه باستخدام يحى، فى تعبير يستدعى القرآن، سورة يس: ٧٨-٧٩:

وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ. قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ.

ليست بلا أهمية، الكلمة التى تحل سجع "رميم" فى القرآن، كما فى الهمذانى، "عليم"، نلاحظ فقط أن الهمذانى عكس الترتيب.

يتبلور هذا الاستدعاء الرخو للقرآن فى استشهاد مباشر، وإن يكن محيرًا، من القرآن بعد عدة سطور، فى جملة من ثلاثة أجزاء "كذبتْ ظنونُ الملحدين، الذين جحدوا الدين، وجعلوا القرآن عضين"[192]. توجد كلمة "جحد" اثنتى عشرة مرة فى القرآن، وفى كل حالة يكون موضوعها (مسبوقًا بحرف الجر "ب") آيات الكتاب، وليس الدين قط، على سبيل المثال، سورة هود: ٥٩: "وَتِلْكَ عَادٌ جَحَدُواْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَعَصَوْاْ رُسُلَهُ وَاتَّبَعُواْ أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ". وكما هو الحال مع العبارة الأخيرة "وجعلوا القرآن عضين" تعديل محدود للآية ٩١ من سورة الحجر: "الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ"؛ وهكذا قد نرى أن العبارة الوسطى للهمذانى "الذين جحدوا الدين"، ترتبط بالآية القرآنية، كما يبدو حين تؤخذ الآيات ٨٩-٩١ من سورة الحجر معا:

وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ. كَمَا أَنزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ. الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ. [الترجمة الإنجليزية فى الأصل عن ترجمة يوسف على][193].

ويختلف مفسرو القرون الوسطى حول المعنى الدقيق للآيتين الأخيرتين، لكن هناك إجماعًا على أنهما تشيران إلى الذين أخذوا من الكتاب ما يناسبهم، وتجاهلوا الباقى

أو رفضوه. وهناك أكثر من تفسير لكلمة "عضين"، لكنها تفسر باستمرار باعتبارها تشير إلى التشكيك فى القرآن. ونظرًا لهذا، يمكن لنا على الأقل أن نتساءل عما يفعله الهمذانى نفسه، أو يصور أن واعظه يفعله. هل حول هو نفسه القرآن إلى "شظايا" (كما ترجم أربرى الآيتين ٩٠-٩١ من سورة الحجر: "So we sent it down to the partitioners, who have broken the Qur'?n into fragments")؟

تصل الموعظة الأولى إلى استنتاج قاطع، يقول الواعظ للحشد: "وإنكم أشقى من أظلتْه السماءُ، إن شَقِيَ بكم العلماءُ. الناس بأئمتهم"، ولا يمكن أن ينجو إلا بتوجيه هؤلاء الأئمة. وأخيراً، ينقسم الناس إلى فئتين؛ العالم والجاهل، الذى يشبه "هامل نعام" (شرح للكلمة الأساسية فى الجملة الافتتاحية فى الموعظة، سدًى، "راتع أنعام"، كما يلاحظ عبده فى هامش). الويل لعالم خضع لسلطة السافل والجاهل![١٩٤] لكن أى عالم أو إمام هذا الواعظ؟ ما قدرته على شرح الكتاب، مقابل تفتيته؟ خمّنا -نحن القراء- أنه ليس إلا أبا الفتح الإسكندرى.

الموعظة الثانية لأبي الفتح الإسكندري (لعلي بن الحسين) :

تتكون هذه الموعظة الثانية من الشعر بشكل كامل تقريبًا: ثمانى مقطوعات من ثلاثة أبيات، ومقطوعة من أربعة أبيات،[١٩٥] تفصلها تعليقات نثرية قصيرة. لا تتشارك الفقرات الشعرية فى التيمة والدلالة نفسها فقط- إنها تضخم موتيفة من الموتيفات الافتتاحية فى الموعظة الأولى، زوال هذا العالم- لكنها تتشارك أيضا فى الوزن والقافية[١٩٦]. ويبدو من المعقول اعتبارها أجزاء من قصيدة واحدة- يفترض أنها قصيدة موجودة بالفعل- جزّأها الهمذانى (أو واعظه) إلى مزيج ممتع من الأطر لأسئلة بلاغية وصيحات يوجهها لجمهوره (مثلا، "كم اختلست أيدى المنون من قرون بعد قرون!..". "يا قوم الحذر الحذر، والبدار البدار!..". "وكيف يحرص عليها لبيب، أو يسر بها أريب؟...)[١٩٧].

نظرا لأن الأجزاء الشعرية أكبر من النثر، يبدو أن الشعر هو النسق المفضل، لكننا إذا نظرنا إلى الوظائف المتنوعة للنثر، نعدل هذا الرأى. تعمل القصيدة فى الحقيقة بمثابة امتداد للكلمات الافتتاحية للموعظة، المنسوبة لعلى بن الحسين:

يا نفس حتام إلى الحياة ركونك، وإلى الدنيا وعمارتها سكونك؟ أما اعتبرت بمن مضى من أسلافك، وبمن وارتُه الأرضُ من آلافك، ومن فجعْتِ به من إخوانك، ونقل إلى دار البلى من أقرانك؟

تقدم هذه المقدمة "نص" الموعظة الشعرية.

تحمل القصيدة كل علامات مقطوعة ناضجة من جنس **الزهد**، تشترك فى الكثير من السمات التيمية والأسلوبية مع **زهديات** أبى العتاهية، ومن غير المحتمل أن تكون لعلى بن الحسين الذى توفى قبل أن يضع أبو العتاهية بصمته على هذا الجنس الأدبى بعقود. لكن -بداية- ترتبط القصيدة والموعظة الافتتاحية ارتباطا وثيقا. لا توجد علامات توضح أين تنتهى كلمات على بن الحسين، أم أن المقصود أن نعتقد أن القصيدة، أو الموعظة كلها، ترجع إليه. تسهب الفقرات ١، ٣، ٤ من القصيدة على من فنوا فى الماضى وفى تيمة انهيار ديارهم الدنيوية (قارن "صرح هذا العالم" لعلى بن الحسين) التى يقابلها التراب الذى يسكنونه الآن. الفقرة ٢ بضمير المخاطَب: ربما يخاطب الشاعر ذاته بالطريقة التى يخاطب بها على بن الحسين نفسه. تضع هذه الفقرة والفقرة ٥ زيف "وعاظ هذا العالم"- وإغوائه- مقابل الأمر بالزهد، التى تعلمك إياه خبرة هذا العالم وينبغى عليك" أن تنتبه إليه. وهكذا تشكل هاتان الفقرتان، اللتان تخاطبان المستمع مباشرة، موعظة داخل موعظة. تصف الفقرتان ٧، ٨ عدم جدوى الندم، وتتوجه الفقرة ٩، مرة أخرى، إلى "أنت"، تحث على التوبة قبل فوات الأوان.

تشير تعليقات الواعظ -بدورها- إلى رسالة القصيدة أو تنص عليها مرة أخرى. النثر والشعر نسقان متناويان فى الرسالة نفسها، وكثيرا ما يعتمدان -تركيبيا- أحدهما على الآخر، ويعتمد البيت الأول من المقطوعة على النثر الذى يسبقه. وهكذا تتداخل الكلمات الختامية لعلى بن الحسين، "ونقل إلى دار البلى من أقرانك" فى

الكلمات الافتتاحية للفقرة الشعرية الأولى: "فهم فى بطون الأرض بعد ظهورها/ محاسنهم فيها بوالٍ دواثرُ"، وتعليق الواعظ: "انظر إلى الأمم الخالية، والملوك الفانية..". يستمر فى الفقرة الشعرية الثالثة: "فأصبحوا رميما فى التراب..". (يردد التعبير أصداء فقرة فى الموعظة الأولى: "ألا وإن الذى بدأ الخلق عليما، يحى العظام رميما").

يأتى التكامل الدقيق للنثر والشعر لتلبية درجة عالية من التكرار حتى داخل تقاليد الوعظ، وهو جنس تكرارى حقًا. هل هذه رتابة مدروسة؟ عيسى بن هشام، الراوى، عادة أول من يندهش من فصاحة أبى الفتح الإسكندرى، لكن هنا حين يسأل أحد الحضور عن المتحدث، يأتى الرد: "غريب قد طرأ، لا أعرف شخصه، فاصبرْ عليه إلى آخر مقامته"(١٩٨). هل هذه، إذًا، موعظة مملة بشكل غير عادى. يوضح تحليلنا لها أصداءها النوعية، لكنه لا يقدم إجابة واضحة لهذا السؤال، ولا تصريحا جليا عما يريد المؤلف أن يقوله، إنه ببساطة يوحى بالالتباس النصى للموعظتين الأولى والثانية. يقدم بريندرجاست تفسيرا شاملا للكلمات التى يعرف بها الواعظ نفسه فى النهاية لعيسى بن هشام كما يلى: "سبحان الله، لم ترضَ بالحِلْية غيَّرْتَها، حتى عمدْتَ إلى المعرفة فأنكرْتَها؟"(١٩٩) لكن تفسير عبده للغز نفسه يقدم معنى حرفيا أبسط، وتحديدا: "سبحان الله! لم تكتف بزعمك أن صورتى (حليتى) تغيرت حتى قصدْتَ أن تنكر معرفتك بى"(٢٠٠). (ويأتى **المقطع الأخير** المكون من بيتين عن أن الشعر الأبيض جعله غير معروف وعن اقترابه من الموت الوشيك، الذى يؤسس- بشكل محبط- محتوى موعظتيه). إن "تأمُّل" بريندرجاست إقحامٌ، و"the truth" عنده ترجمة مبالغ فيها لكلمة "**معرفة**". ومع ذلك لا يثير لغز أبى الفتح مسألة ماذا ينبغى أن يعرف أو يتعرف عليه تحت مظهره من يعرفه منذ زمن (أو حشده، أو نحن). إنها محاكاة ساخرة لموعظة عامة (ولمشاعر تقليدية) تصاغ فى لغة تقليدية جدا؟ ماذا نفعل بتقطيع أبى الفتح للكلمات أمام حشد حثه فى البداية إلى الالتزام بالعلم الدينى الصحيح ليتجنب الهلاك: "زينوا العلم بالعمل... يغفر الله لى ولكم".

ربما قدم الهمذانى حيلة معقولة لواعظ عنيد، لكنه يفعل هذا بشكل ملتبس. إلى حد ما، كانت هذه المقامة العرض الأدبى الرائع لكاتب ربما أثرت عليه التدريبات الأدبية

للحل والعقد والتضمين، وربما لعبة التضمين الزائف أيضًا. الموعظتان مرتبطتان على مستوى التيمة، وهناك شواهد على "الترجمة" من النثر إلى الشعر بين الاثنتين (كما يحدث مع كلمتى "رميم" و"سدًى"، الفقرتين الشعريتين ٣، ٦)، لكنهما عموما تأتيان فى تقنية مثيرة إحداهما مقابل الأخرى. وهو ليس تدريبًا أدبيًا رسميًا صرفًا. ثمة سخرية أصيلة فى الواعظ الذى يقول لجمهوره إن "الناس بأئمتهم"، وقد يكون هو نفسه محتالا، ويدين "مقطعى" القرآن بالطريقة نفسها التى يتقدم ليقطعهما بها. وهناك أيضًا دعابة لعب عليها جمهور الهمذانى حين يكتشف، فى وقت متأخر من اليوم، أن هذه **المقامة** الأدبية ذات الأسلوب الجديد ليست، على ما يبدو، إلا موعظة-**مقامة** رغم كل شيء، وهى مقامة تكدس فيها بقسوة موعظة على موعظة، رغم التحولات التى بدا أن الشعر وقناع الواعظ قد يقدمانها.

مونرو: فن بديع الهمذاني:

يحاول كتاب جيمس ت. مونرو Monroe **"فن بديع الزمان الهمذانى بوصفه قصة تشرد** "The Art of Bad?' al-Zam?n al-Hamadh?n? as Picaresque Narrative" (١٩٨٣)، وقد أشرنا إليه من قبل بشكل متقطع، مثل **"مقامات"** كيليطو، وضع **المقامات** فى سياق ثقافى وفكرى، وكان حافزًا لمزيد من البحث، لكن رؤيته للأجندة الخلقية والدينية للهمذانى أكثر اتساقًا. اعتقاد مونرو (وتشاركه فيه بشكل أحدث كاتيا زخريا Zakharia) بأن الهمذانى كان إسماعيليا أو متعاطفا معهم لا يبدو دعمه ممكنًا[٢٠١]. لكن ينبغى الانتباه أكثر إلى القراءات المؤثرة التى قدمها مونرو قبل أن نفحص بإيجاز الأعمال الأحدث. ونركز هنا على قضايا عامة وعلى **مقامات** مفردة تناولها فى هذا الفصل.

يفترض مونرو، فى الفصل الرابع من كتابه، "فى مديح الحماقة In Praise of Folly"، أن الخطبة الجبرية السُّنِّيَّة للمجنون فى "المقامة الحلوانية" ينبغى رفضها ببساطة لأنه مجنون. لكن كيف نوفق بين هذا الهجوم الضمنى على الحتمية وقدرة المجنون على

إرباك زائريه من المعتزلة بمعرفته المسبقة بخطط زواج عيسى بن هشام؟ وبشكل مماثل إلى حد ما، يفترض تحليل مونرو "للمقامة الوعظية" أن:

يحذر وغد يضرب به المثل، وقد شاب وتاب، يحذر الآخرين، **على أساس عقيدة المعتزلة والشيعة**،[٢٠٢] من أن الإنسان مسئول عن أفعاله، ولو لم يفعل الإنسان أفعالا طيبة فى حياته، لن يكون هناك مجال للاعتذار أو الخلاص فى الآخرة[٢٠٣].

معظم هذا معقول، لكن القراءة تتغاضى عن الألعاب الأسلوبية والنوعية البارزة بالقدر نفسه فى **المقامة**.

ينتقد الفصل السابع "تمزيق أحجبة الالتباس "**Rending the Veils of Obscurity**" بشدة الرأى الشائع (حينذاك) بين المستعربين الأوروبيين بوصف **المقامات** بأنها جنس أدبى سطحى، مشغول باللغة الطنانة، ويحمل قدراً ضئيلا من المعنى. (تجاوزت دراسات **المقامة** هذا الرأى الآن). ينبغى ألا يؤخذ المحتوى الصريح للمقامات، كما ينصح مونرو، بمعناه المباشر، ويلاحظ بشكل مقنع أن "الآراء التى دافع عنها الهمذانى فى... رسائله[٢٠٤] مضادة بشكل تماما لتلك التى يعتنقها المتشرد فى المقامات"[٢٠٥]. ويواصل ليفحص طبيعة الأصالة الإبداعية فى شعر القرون الوسطى وآدابها الأخرى برؤية تبرر ادعاء الهمذانى، الذى يُقدِّم فى رسائله، بعدم تشابه مقامتين من مقاماته. والمناقشة هنا قيمة جدا، بقدر ما ينص على أن:

إذا... درسنا بنيتها، أى العلاقة المتبادلة بين مختلف موادها، والبحث عن معنى فى هذه البنية، نجد أن الهمذانى على حق: لا تتشابه مقامتان تشابها تاما[٢٠٦].

لكن مونرو يواصل لينتقص من الطبيعة **الأدبية** للمقامات، مبرهنًا على أن "كلا منها تستكشف أوجها وفروعًا مختلفة لتيمة ذهنية عامة، وهى مسئولية الإنسان عن الخير والشر". ويبدو أن هذا الادعاء الشامل لا يستخف بقيمة الشفرات الخلقية المختلفة المتضمنة، مثلا، فى "**المقامة الخمرية**".

لكن معظم تحليل مونرو رائع. إن وصف اللغة بأنها "حجاب من الالتباس" من المؤكد أنه يأسر بشكل جيد سمة لبعض **المقامات** على الأقل. وفى هذا السياق، يستشهد بكيليطو، الذى يستدعى المفهوم البلاغى **للتورية**، حيث المعنى الأساسى للكلمة مقصود للتضليل، والمعنى الثانوى يحمل المعنى الحقيقى، كما أن الهدف من المظاهر، فى الكثير من المقامات، هو الخداع[٢٠٧]. التورية ليست إلا وجها واحدا للتلميح والتناص فى المقامات، وفى هذا يكشف مونرو عن الأصداء المتعددة **لكنية** الإسكندرى، أبى الفتح:

فى [المقامة السِّجِسْتانية][٢٠٨]. يقدم أبو الفتح الإسكندرى لحشد يعرف لهم نفسه بهذه الحكمة: "من عرفنى فقد عرفنى ومن لم يعرفنى فأنا أعرفه بنفسى، أنا باكورة اليمن. وأحدوثة الزمن. أنا أدعية الرجال. وأحجية ربات الحجال". لفهم هذه اللغة الملتبسة، نحتاج فى البداية إلى أن نعرف (١) أن ثمار شجرة النبع [وهو ما يراد، عند محمد عبده، بباكورة اليمن-المترجم] تسمى فتحًا. (٢) أن أهل اليمن] أول من اعتنق [الإسلام] ويرى محمد عبده أن الإشارة قد تكون إلى الحديث: "إنى لأجد نفس الرحمن من جهة اليمن تبشيرا بأن اليمانيين يأتون مسلمين فيفتح بهم ما أغلق من بلاد غيرهم"- المترجم]. (٣) كان أول يمانى جاء إلى حضرة النبى كان اسمه أبا الفتح. (٤) كلمة فتح تعنى "البداية، الافتتاح، النصر". وهكذا تزدحم الفقرة بإشارات إلى المعروف وغير المعروف، إلى أحجية وألغاز، يكشف المتحدث اسمه بشكل ملغز، لكن فقط لمن يستطيع اختراق حجاب حديثه الملغز[٢٠٩].

رغم حساسية مونرو للتقنع وتعدد المعنى، ينسب استنتاجُه **للمقامات** أجندةً من المؤكد أنها صارمة وخطيرة جدا، حين يزعم أن "جنس التشرد فى النهاية تحذيرى وتعليمى. يسعى، بنموذج سلبى، إلى تحسين الحالة الروحية للإنسان. بالكشف عن نقاط ضعفه، يتحداه للتغلب عليها، ويستحثه على استعادة النظام على الأرض وهو يفوز بجائزته الأبدية فى الجنة لقيامه بذلك"[٢١٠]. ربما يصح ذلك بالنسبة للتشرد، لكنه لا يصح بشكل كامل بالنسبة **للمقامات**.

يناقش مونرو عدداً من المقامات المفردة بوعى وإقناع، لكن الكثير من الأعمال أنجزت بعده لتحديد الإلهام النصى والنوعى الذى يكمن خلف حكايات معينة، وقدمت لنا هذه الدراسات الأحدث، عمومًا، فهما أكثر تطوراً لتعقد طبقاتها وأمزجتها، وننظر الآن بإيجاز شديد إلى بعض القضايا التى تثار فى الدراسات الحديثة.

الدراسات الحديثة للمقامة:

رد جودمان L. E. Goodman على أطروحة مونرو بأن **المقامات** تحتوى على أجندة خلقية بإعادة صياغتها فى إطار أوسع للمرجعية الأدبية والثقافية. ويبعد استنتاجه التأكيد عن فكرة أن الهمذانى كان يعيد استخدام أفكار دينية جاهزة أو إنه يمكن تمييز وسيطه الأدبى بطريقة ما عن رسالة الوسيط، ويستنتج بالأحرى أن:

> بادعاء فاسد يخدم أبو الفتح القيم الأساسية للإسلام، لأن تلك القيم لا تساوى شيئا فى أية ثقافة إذا سكت عنها أشخاص صوريون... [إنه يعبر] عن نوع من النقد [لا يمكن التعبير عنه]... بلغة هذه القيم نفسها ومقولاتها، معتمدا بدلا من هذا على خطاب ما قبل الإسلام وغير المسلمين وقيمهم(٢١١).

واتساقا مع ميول نقدية سابقة(٢١٢)، وبشكل يتناقض مع الدراسات الأدبية الأحدث، التى ركزت على العالم الفكرى للهمذانى وأكدت على تناصه الجوهرى. يضفى كتاب فندلين فنزل تيبر Teuber، **"مقامات الهمذانى مرآة للمجتمع الإسلامى** Die Maqamen des Hamadhani als Spiegel des islamischen Gesellschaft" الجدة والنزعة الطبيعية على الكثير من ملاحظات الهمذانى. والجديد فى هذا فحص المحتوى الاجتماعى للمقامات بتصنيف منهجى للمجموعات الاجتماعية المصورة فيها(٢١٣).

حللت فدوى مالطى دوجلاس، وقد استشهدنا ببعض أعمالها من قبل،(٢١٤) الشفرات الاجتماعية (مقابل المقولات) المجسدة فى حكايات الأدب وفى **المقامات**،

موضحة، مع ذلك، أنه رغم اشتقاقها من القيم الاجتماعية، فإنها تستخدم لتشييد أجناس أدبية- حكايات **البخل**... إلخ، وبناء قصة.

وقد تكررت الإشارة إلى عمل الدارس الفنلندى جاكو هامين أنتيلا H?meen-Anttila. وظهر أحدث مسح له لهذا الجنس الأدبى فى ٢٠٠٢، وهو دون شك الدارس الرائد لتاريخ هذا الجنس الأدبى، قدم خريطة تفصيلية للتطور بعد الهمذانى، وألقى بالكثير من الضوء غير المتوقع على الانتماءات الأدبية المتنوعة للهمذانى، وأيضًا تأثيره على الكتاب الآخرين(٢١٥). وكان مونرو قد نشر حينذاك دراسة وترجمة لكاتب أندلسى للمقامات، "**المقامات اللزومية للسرقطى**" (٢٠٠٢)، وفيها يقدم رأيه العام فى هذا الجنس الأدبى، ويتناول أيضا كتابا حديثا لرينا درورى Drory، كما يوحى عنوانه، "**النماذج والاحتكاكات: الأدبى العربى وتأثيره على الثقافة اليهودية فى القرون الوسطى** **Models and Contacts: Arabic Literature and Its Impact on Medieval Jewish Culture**"، الذى ظهر فى ٢٠٠٠، تأثير الهمذانى، ويضم -بالإضافة إلى ذلك- فصلا افتتاحيا قيّما عن المقامة ومفهوم القصصى يناقش الخلفية النصية والنظرية لكل من الهمذانى والحريرى(٢١٦).

وبشأن تفصيل التقنية الأدبية للهمذانى، يتوقع أن يعدل كتاب ديفين ج. ستوارت، المنتظر صدوره، "**التناص ومقامات بديع الزمان الهمذانى** **Intertextuality and the Maq?m?t Bad?' al-Zam?n al-Hamadh?n?**" الكثير من المناقشات فى هذا الفصل. لم تحظ لغة المقامات- معجم الهمذانى واستخدامه **للسجع**- إلا بالقليل من الانتباه، هناك حفنة من الدراسات الحديثة(٢١٧).

وحدد مؤخّرًا جون ماتوك Mattock، وجوليا أشتيانى براى، وهامين أنتيلا الأنماط الأصلية التيمية أو التخطيطية لعدد من مقامات الهمذانى لا تناقش هنا،(٢١٨) وتوضح براى كيف حدث لبعضها تطور أدبى مختلف إلى حد بعيد على أيدى مؤلفين سابقين بفترة قصيرة. وتبذل قصارى جهدها لتوضح أن "السابقين" لا تعنى بالضرورة "أقل

حنكة"، سواء على مستوى التقنية أو المفاهيم، ولتقدير الحدود النوعية التى اختار الهمذانى أن يكتب فى إطارها، ينبغى فهم المعايير الأدبية الشائعة فى ذاتها. وتختلف أيضًا بشدة مع جدل كيليطو حول أن "الانزلاق النغمى" للمقامة الهمذانية يقابل ببساطة الأجناس الأدبية "أحادية النغمة" التى يفترض أن تتحد معها(٢١٩).

تُطبِّق النظريةُ النصية الحديثة (خاصة مفهوم رولان بارت عن شفرات ضمنية تعمل فى النصوص الأدبية بطريقة ترجئ إعلان المعنى غير الملتبس) على مقامات الهمذانى فى دراسة محمد صلاح عمرى "لكل عصر جاحظ There is a J?hiz for Eve-ry Age"، مثال جيد لكيفية استخدام نموذج نظرى معاصر بطريقة لا تشوش المادة الأولية، تعترف المقالة وتعرض بوضوح دينها لكيليطو وتتجاوزه، وتساهم فى فهمنا لحقيقة أن المقامة بوصفها جنسا أدبيا مجموعة تناص قلق من شفرات ملازمة للأدب.

وهكذا يعيدنا مسحنا للتطورات الحديثة فى دراسة المقامة إلى كيليطو نفسه، تميز بالطبع أعمال كيليطو اهتمامات واسعة بالشفرات والأدب، نتذكر خاصة تعليقاته على التوترات التى تهدد- فى المقامات- مناخ الرضا الذاتى الذى ينتشر فى المعبد الأرثوذكسى للأدب:

> فى الثقافة العربية الكلاسيكية، يصبح البيان نص أدبيا حين يصدر عن مصدر معروف، ويعتبر غلاف الأدب الذى يغلف تلك البيانات أصليا مع تلك البيانات التى يرتبط بها، بتعبير آخر، يعتمد الأدب على فكرة التأليف.

لكن فى المقامات، نقرأ: "**رأيت بالأمس رجلا يطأ الفصاحة بنعليه... يسأل الناس**". [المقامة الحمدانية للهمذانى- المترجم]. ذلك الرجل ينبغى أن ينتزع الإعجاب بأدبه لكن عليه أن يتسول ليعيش- هنا تنافر لا يحتمل، مفارقة من نوع يوقظ سخط عيسى بن هشام، واهتمامه الأول -كما نعرف- اكتساب الأدب. يعيش أبو الفتح رغم فصاحته حياة مزرية، رغم كل النصوص التى ينتجها، ورغم إنه مستودع للقيم الشعرية التى يعترف بها مجتمعه، يعيش حياة متسول(٢٢٠).

بعض هذه الأفكار مأخوذ من كتابات أخرى لكيليطو، ونتناولها بإيجاز في الخلاصة.

المؤلف وأقرانه لكيليطو:

هناك وجه شبه متقلب لنصوص الأدب العربي، ويُطرَح كتاب كيليطو "**المؤلف وأقرانه** L'Auteur et ses doubles"- المكتوب سنة ١٩٨٥ ربما حتى لشريحة أوسع من القراء من كتابه "**المقامات** Les Séances"، وكثيرا ما يكون خياليا أكثر منه أكاديميا- مزيدا من نتائج هذا الموضوع. وقد ترجمه حديثا مايكل كوبرسون Cooperson بعنوان "The Author and his Doubles" (2001)، ونشير هنا إلى هذه الترجمة[٢٢١]. [الترجمة العربية: "الكتابة والتناسخ، مفهوم المؤلف في الثقافة العربية، ت: عبد السلام بنعبد العالي- المترجم].

كلما قدّر المرء امتداد أصول المادة القصصية خلف **مقامات** الهمذاني، مع التنوع الشديد للتأثيرات النصية، ازداد الهجوم على وضع الهمذاني مؤلفًا، بمعنى ما. لكن مسائل التأليف في حاجة إلى أن نتأملها بعناية؛ ينبغي التأكد من فصل قضية أصالة المادة عن قضية تأليفها. بطريقة ربما تكون مضادة بشكل بديهي لانعكاسات الحداثة- رغم إنها قد لا تكون مضادة لما بعد الحداثة- وحساسياتها، يقدم "**المؤلف وأقرانه**" رؤية سريالية إلى حد ما لكيف يمكن لحوض من مادة قصصية -إذا جاز التعبير- إنتاج مجموعة متنوعة من المؤلفين. ويبدو هذا، على أية حال، بأنه الفرضية التجريبية لكيليطو: **تشكل الحكاية مؤلفيها**، في عملية متزامنة ومسلسلة. دون الاعتماد أكثر على **المقامات** للحصول على مادة، يستكشف كيليطو سبلا متنوعة لهذه الفرضية كاشفًا بعض السمات المنهجية والوجودية الأساسية للأدب العربي في القرون الوسطى.

في الفصل الافتتاحي، "الشعر والتناسخ"، يقتبس كيليطو الحكاية التالية من سيرة لأبي نواس من القرن السابع/ الثالث عشر[٢٢٢] على أنها طريقة لتحديد قضية التأثر والإبداع في الشعر العربي الكلاسيكي.

وكان أبو نواس قد استأذن [معلمه] [خلفا الأحمر] فى نظم الشعر، فقال له: لا آذن لك فى عمل الشعر إلا أن تحفظ ألف مقطوع للعرب، ما بين أرجوزة وقصيدة ومقطوعة. فغاب وحضر إليه، فقال له: قد حفظتُها.

فقال: أنشدْها.

فأنشده أكثرها فى عدة أيام. ثم سأله أن يأذن له في نظم الشعر، فقال له: لا آذن لك إلا أن تنسى هذه الألف أرجوزة كأنك لم تحفظها.

فقال له: هذا أمر يصعب على، فإنى قد أتقنت حفظها.

فقال له: لا آذن لك حتى تنساها.

فذهب إلى بعض الدِّيرة وخلا بنفسه، وأقام مدة حتى نسيها. ثم حضر فقال: قد نسيتُها حتى كأن لم أكن قد حفظتها قط.

فقال له: الآن انظم الشعر![٢٢٣]

إن تقديم الدليل على هذا التدريب الشهير يسمح لكيليطو بشكل فعال جدا- ودون الحاجة إلى تفسير مستفيض- بالإجابة على السؤال المطروح، بمطلع [هل غادر الشعراء من متردم/ أم هل عرفت الدار بعد توهم- المترجم] المعلقة[٢٢٤] العظيمة للشاعر الجاهلى عنترة، الذى عاش فى القرن السادس الميلادى. يتساءل عنترة، وهو يتأمل أطلال حبيبته،[٢٢٥] إن كانت قد بقيت له أية صورة أو عاطفة- أو شعر باختصار- ليكتب عنه. والإجابة، مقدمة بعد ذلك بأربعة عشر قرنًا من التراث الشعرى، نعم بالطبع. كان توجيه خلف الأحمر لأبى نواس يعنى ببساطة أن يتأمل الجهود المطلوبة لإنتاج إبداع أفضل وأصيل فى مجال تأثير تراث شعرى محافظ. يحتوى الأدب العربى فى القرون الوسطى، كما قد يبدو، على تأملاته الخاصة، غير المباشرة أحيانا، فى طبيعة إبداع المؤلف وأصالته. (فى هذا السياق، ماذا يفترض أن نفعل بحقيقة أن خلف الأحمر اشتهر بأنه أحد كبار منتحلى الشعر الجاهلى فى أوائل العصر العباسى؟)

بتعبير كيليطو:

يعيد الإبداع الشعرى [العربى] تنظيم الأطلال، وفى إعادة البناء، يجدد... يمكن لكل قصيدة عاشت من قبل، وليس فقط أعظم الجهود لإحياء ذكراها أن يخرج منها أكثر من بضع قطع صغيرة من ماضيها الفريد الراسخ والمجيد(٢٢٦).

فى الفصل التالى، "التبنى"، يصف كيليطو عدة عمليات أدبية أشرنا إليها من قبل فى هذا الفصل، أو ترتبط بها: **الاقتباس** (الاقتباس من القرآن)، و**التضمين** (الاقتباس بشكل أكثر عمومية)، و**الحل والعقد** (نثر الشعر ونظم النثر)، و**التلميح**. متأثر بوضوح بكتاب جيرار جينيت، "**الألواح الممسوحة** Palimpsestes" (١٩٨٢)، يذكرنا كيليطو بأن المضاد للانتحال antithetical to plagiarism (حين ينسب المرء لنفسه أعمال الآخرين) تلفيق fabrication للنصوص (حيث ينسب المرء أعماله للآخرين). يميز هذان الوجهان لثقافة الشعر، موضعين فى الاعتبار واحدا بعد الآخر، العلاقة المتغيرة بين النص والمؤلف فى الأدب العربى الكلاسيكى. لاستمرار الحقيقة المطلقة أو العامة لجداله، يتجنب كيليطو تفاصيل معينة، من الصعب تقديم نصوص أولية بشكل تحليلى. لكن الحكايات التى يستشهد بها لتوضيح جدله مذهلة، مثل وصف أبى ياسين، وهو رياضى مجنون، ينسب له الشاعر أبو نواس، طبقا لكلام الجاحظ:

على سبيل المزاح... نسب قصائد مناسبة لهذيانه. يحفظ أبو يس هذه القصائد عن ظهر قلب ويدعيها لنفسه. كان الجميع يعرفون أفضل، لكن بقى أبو يس مقتنعًا بأن الأشعار... أشعاره. لم يكن بعيدا جدا عن الحقيقة، فقد كان الوحيد الذى يمكن أن يتبنى قصائد مناسبة بشكل بارز له وحده(٢٢٧).

يصف الفصل الرابع بروتوكولات **الحديث**. المادة مألوفة، لكن من النادر قبل كيليطو بفترة طويلة إفساح المجال لشىء يكسر حواجز إدراكنا. هنا مجاز، كما يعبر ابن قتيبة (٢١٣-٢٧٦/ ٨٢٨-٨٨٩)، لمؤلف يكرر الشىء نفسه مرة بعد أخرى:

وربما نسى رجل منهم الحديث قد حدث به وحفظ عنه ويذاكر به فلا يعرفه ويخبر بأنه قد حدث به فيرويه عمن سمعه منه(٢٢٨).

ربما نتوقع، بشكل صائب تماما، أن العربية فى القرون الوسطى ثقافة مختلطة نصيًا رغم أنفها. تُستدعَى مادة أخرى لتضخيم المشكلة: يأسر كيليطو ثقافة الرواة المخادعين فى حكايات قصيرة هى جزء من أصل الانتهاك الواعى ومقامة التشرد. وترجم إجناتس جولدتسيهر Goldziher من قبل عددا من هذه الحكايات عن رواة الحديث. وكلها متماثلة إلى حد ما، ويوحى تكاثرها الشديد بأننا نتعامل مع موضوع سردى من نوع ربما كان له تأثيره على الحكايات التالية، وبشكل أكثر نقاء الأدب القصصى. وهنا نقدم مثالا:

يروى أن هرم بن حيان (ت: ٤٦ هجرية) – وهو الشخص نفسه الذى يحكى أن أمه حملته أربع سنوات– قابل قاصًا فى مسجد يروى حكايات دينية وهو يقول: "حدثنا هرم بن حيان". وحين كشف هرم عن هويته تبين أن القاص لم يره قط، رد الأخير، على الفور: "وهذا من عجائبك أيضا؛ إنه ليصلى معنا فى مسجدنا خمسة عشر رجلا كل رجل منهم هرم بن حيان فكيف توهمت أنه ليس فى الدنيا هرم بن حيان غيرك؟"(٢٢٩).

يستدعى هذا فى المقامات، يتعرف الراوى عموما على المخادع ويكشف عن هويته، بينما هنا المخادع يسرق هوية الرجل منه ويضعها فى موضع آخر. لكن ما توحى به هذه الحكاية والمقامات أن الحقيقة يمكن تقديرها بشكل ذاتى فقط. يمكن لهرم بن حيان وحده أن يعرف أنه هرم بن حيان حقًا. المعرفة المؤكدة التى يشارك القاص فيها، من الناحية الأخرى، أن الأحاديث الزائفة تنتشر بين المؤمنين. فى حالة هذه الحكاية الخاصة يضيف جولدتسيهر تفصيلا فاتنا:

لا يحتاج الأمر إلى توضيح أن هذه الحكاية ترجع إلى تلك العصور البطريركية [الإسلامية] من ظروف عصر تال. فى عصر هرم لم يكن هناك نظام للحديث مثل الذى قد يكون أنتج هذه الزيادة.

حكاية الخداع هى نفسها مخادعة.

هنا، باختصار، حكاية غريبة يستشهد بها كيليطو فى الفصل السادس، "بويطيقا الحكاية"، وجه آخر للابتكار فى ثقافة مشغولة ظاهريا بالحقيقة. أرادت امرأة أن تحفر صورة الشيطان على خاتمها. ولما لم تعذر على الصائغ أن يجد نموذجًا يقلده، خرجت إلى الطريق ولما وقعت عيناها على الجاحظ أتت به إلى الصائغ قائلة: "مثل هذا!"(٢٣٠) وكان الجاحظ طبقا لكل الحكايات مشهورا بقبحه،(٢٣١) الذى يجعله شكل الشيطان، ربما لا يكون الشيطان حقا، لكن صورة سوف تفى بالغرض حين تطلب رفيقات هذه المرأة رؤية الشخص الذى نقشته فى خاتمها (لا يعرف السبب). وهكذا مع النصوص، على ما يفترض المرء، عندما يوثق ما يبدو صحيحا- أو مناسبا لبرهان- بعنوان آلى يقول ببساطة: "هذا صحيح!" قد يكون الجوهر الحقيقى للحكاية فى النهاية النبضة التى تولد صدقها، فتستمر لتكتسب أشكالا متنوعة، تصدق أكثر بالأسانيد المتقلبة.

فى الأدب العربى الكلاسيكى مجال يشمل انتشار الحقيقة المسجلة وكتابة قصة صرفة، يساعدنا كيليطو على فهم أن فى هذا الأدب تشوشا يتحدى النزعة المحافظة التى يدان بسببها أحيانًا، على الأقل فى التصورات الحديثة. وينبغى أن تكون بؤرتنا الحاسمة قادرة على التكيف طبقا لذلك، لأن حقيقة هذا الأدب ليست أبدًا ببساطة مسألة قراءة الكلمات على الصفحة. ينبغى أن توجه الرؤى الداخلية لبحثنا، وسوف تتغير مع القوة الغامضة والمطردة للقراءات المتراكمة وتعميق الحدس المعرفى. النصوص مفتوحة النهايات: "حين تنقص المعرفة، تملأ المخيلة الفجوات. والنص المغلق لا يقدم مثل هذا النطاق، لكن النصوص المغلقة وحوش من نوع لم يره أحد حقا"(٢٣٢). قد يكون الرأى سؤالا، أو حدسا، وقد يكون قابلا للإثبات، لكن لا يحتاج إلى أن يدفع تحت الأرض بهذه الحقيقة. بعض التصورات جديرة بالحماية، لأن القراءة والتفسير يصبحان -دون ذلك كيانات متماسكة- منتجات بديلة لطبعات نقدية وضعية. لا ينبغى أبدا أن تكون هذا فقط.

كثيرا ما تكون كتابة كيليطو تقطيرا لما قد نسميه تصورات متداعية، إنه يعمل طبقا لعملية كنائية عموماً. وهناك أيضا نوع من البعث فى نقده الأدبى. باعث العمل الفنى القديم ينبغى أن يغمر نفسه فى هذا العمل، وينبغى عند نقطة معينة أن يتخذ قرارا بتفسيره إبداعيا. وقد يبعث بإفراط- ويفسر بإفراط- شدة لون معين، مثلا، فى لوحة، لكنه حتى رغم ذلك، قد يساعد المرءَ على إدراك السمات، ومن ثم المعنى، الذى يحتويه.

الهوامش

(١) انظر: H?meen-Anttila (1998) (a), p. 91: "كان هناك بين الهمذاني والحريري نصف دستة من كتاب المقامة [متناولا الكلمة بمعنى يستبعد الأعمال التي دون مزاعم أدبية حقيقية]"، والمؤلف نفسه (٢٠٠٢) pp. 356-75 للاطلاع على قائمة تنسخ قائمة Blachère and Manson (1957), pp. 123-9. وانظر: أيضا Brockelmann and Pellat (1991).

(٢) انظر: Richards (1991) (a).

(٣) نجح Monroe (1983) بشكل أفضل، وكان مؤثرا في الدوائر الأكاديمية الناطقة بالإنجليزية ونناقشه فيما بعد في هذا الفصل.

(٤) تستدعي كلمة "نصي" موضوعا آخر– التاريخ النصي، وهذا ليس في نطاق كيليطو. قد تكون اللامبالاة اللغوية المدركة عند كيليطو مصدرا للقلق للقراء الأكاديميين الأكثر تزمتا. وينبغي أن نلاحظ هنا أنه لا توجد بعد طبعة محققة لمقامات الهمذاني، رغم وجود طبعة يعدها Pierre MacKay طبقا لما ورد في Monroe (1983), p. 14 and note 11. في استمرار غياب طبعة محققة، الطبعة التي تستخدم عموما طبعة محمد عبده (القاهرة ١٨٨٩، وقد أعيد طبعها عدة مرات، والطبعة المستخدمة هنا طبعة بيروت، ١٩٧٣)، وتعليقات Richards (1991) (a) لا قيمة لها.

(٥) انظر: الببلوجرافيا. وتناقش سمات L'Auteur et ses doubles في نهاية هذا الفصل. [مترجم إلى العربية بعنوان "الكتابة والتناسخ"– المترجم].

(٦) يمكنه أيضا أن يعطي انطباعا بأنه يعيد بصدق ابتكار عملية التفكير، باستطراد مترابط تماما، لقراءته الأصلية لنص معين، التي ليست هينة نظرا للطبيعة الزائلة للتأمل اللاأدري.

(٧) عن تاريخ هذا الجنس الأدبي، انظر: Beeston (1971) and H?meen-Anttila (2002) and Bibliography thereto. يمكن الحصول على معنى تفصيلي على عدة مستويات لسوابق المقامة الأسدية للهمذاني من Mattock (1984), Ashtiany Bray (1998) and H?meen-Anttila (1998) (b): وانظر أيضا: الفصل السادس، الهامش ٩١ فيما يلي، وبشكل مماثل بالنسبة للمقامة المضرية، انظر: Malti-Douglas (1985), Ashtiany (1991) and H?meen-Anttila (2002), p. 109. بالنسبة لكل من مقامات الهمذاني، يقدم H?meen-Anttila (2002) ببلوجرافيا بأحدث الدراسات وثيقة الصلة التي توجد فيها.

(8) Kilito (1983), p. 15.

(9) Kilito (1983), p. 13.

(١٠) نشط ابن ناقيا وابن بطلان والحريرى جميعا فى بغداد. وقضى الهمذانى معظم حياته فى شرق إيران.

(١١) ولد فى تونس، ورحل إلى صقلية ومات فى أسبانيا.

(١٢) Pellat (1953) طبعة من اثنتين. لوصف لتلك المقامات السردية لابن شرف، التى بقيت فى مصادر أخرى، انظر: H?meen-Anttila (2002), pp. 231-4. إنه يسمى الأجزاء المتبقية من مسائل الانتقاد "مقامات لغوية philologicalأو جمالية"، ويشبهها لمقامات الهمذانى التى تتناول مسائل النقد الأدبى، وادعى أنه صاغها على منوالها. عن الأخيرة، انظر: Mustafa (1984), Ouyang (1997)، وخاصة ص ٥٥-٥٨، وانظر أيضا: Omri (1998) and H?meen-Anttila (1997).

(13) Kilito (1983), p. 15.

(14) Richards (1991) (a).

(١٥) Kilito (1987)، مقال دقيق وعميق ورائع، ظهر مقال طويل لمراجعته، Mun?r (1996). وهذا النوع من التحليل تحديدا ربما تمناه بعض القراء فى كتاب "المقامات" لكيليطو. للمزيد عن تحليل مقامات الحريرى، انظر أيضا: Kilito (1982).

(١٦) قارن الكامل الخوارزمى، المعاصر للحريرى، الذى "كتب عملا ينتمى لجنس المقامة"، لكنه اختار له عنوان "كتاب الرُّحَل"، H?meen-Anttila (1997), p. 141، وترجمت إحدى هذه المقامات فى H?meen-Anttila (2002), pp. 431-44.

(17) Kilito (1983), p. 19.

(١٨) Kilito (1983), p. 20؛ المقدسى، "أحسن التقاسيم"، ترجمة Collins (2000), p. 8.

(١٩) يقدم Richter-Bernburg (1998) سياقا محكما للمقدسى ضمن الجغرافيين والطوبوغرافيين المسلمين الآخرين: "إنه يقترب من تعريف حديث للجغرافيا، رغم اقتصاره فى النظر إلى "الأقاليم الإسلامية"، فى تعداده للمواضيع التى يتضمنها ما يسميه "العلم" و"الفن". (العجائب، التى توجد فعليا فى كل النصوص العربية التى تهتم بالجغرافيا، تناقش بشكل منفصل [فى] EncArLit تحت ذلك العنوان). ترجع الأعمال العربية الأولى المتبقية فى الجغرافيا الوصفية من منتصف القرن الثالث/ التاسع إلى أواخره، ابن خورداذبة فى كتابه "كتاب المسالك والممالك"، الذى نقع فيه المسودة الأولى لسنة ٢٣٢/ ٨٤٦ حوالى سنة ٢٧٢/ ٨٨٥، يذكر قائمة بكل البيانات الحقيقية عن ممالك الإمبراطورية الإسلامية التى قد يحتاج إلى استخدامها موظف مدنى، بأسلوب يرتبط عادة بالأدب، يضم أيضا مجموعة من المعلومات الإضافية. تتراوح من عناصر "الجغرافيا الأدبية" مع اقتباسات شعرية ضرورية إلى بيانات مرتبطة بالتجار ونوادر متنوعة، فى هذه الأقسام، لا يتقيد المؤلف بممالك الإسلام [التأكيد لى]. "وبداية من القرن الثالث/ التاسع فصاعدا ظهرت كتب رحلات مصورة ، وتخص بالذكر ابن فضلان، الذى سافر إلى فولجا بلغاريا Volga Bulghars فى ٣٠٩-٣١٠/ ٩٢١-٩٢٢، انظر: Canard (1958) and (1981).

(20) Kilito (1983), p. 20.

(٢١) لمناقشة أكثر لهوية أبى الفتح الإسكندرى، وخاصة نسبته الجغرافية، انظر: Stewart (قيد النشر).

(22) Chenery (1898), p. 20.

(23) Kilito (1983), p. 21.

(٢٤) انظر: الهامش ١٩ والفصل ٣ ص ٥١-٥٢ .

(٢٥) انظر: Hole (1797).

(٢٦) انظر: Ghazoul (1996), pp. 72-4, 'The Tropes of the Voyage'.

(٢٧) عبده [محمد] (١٨٨٩-١٩٧٣)، ص ٨٦-٩١ .

(٢٨) من آلهة الجاهلية، ورد ذكره فى القرآن، سورة الحجر، آية ١٩ .

(٢٩) ترجمة Prendergast (1915), p. 79.

(٣٠) القرآن، سورة القصص، آية ١٨، وآية ٢٧، وسورة الصف، آية ١٣ .

(٣١) تستخدم الكنية، بأدب، مفضلة على اسم معين.

(32) Kilito (1983), pp. 24, 25.

(٣٣) عن نظرية القصة fiction فى تماسها مع أقدم المقامات، انظر: بشكل خاص: Drory (1994) and (2000).

(٣٤) عبده (١٨٨٩/ ١٩٧٣)، ص ٣٨-٤٢ .

(٣٥) Kilito (1983), p. 29؛ المقدسى، "أحسن التقاسيم"، ترجمة Collins (2001), p. 2.

(36) Kilito (1983), p. 34.

(٣٧) عن هذه الحكاية فى أقدم نسخة متبقية، أثر "سورى"، ترجع إلى ثلاثة قرون تقريبا بعد مقامات الهمذانى، انظر: مهدى (١٩٨٤)، ص ١٣٢-٢١٧، ترجمة Haddawy (1990), pp. 66-150.

(٣٨) Kilito (1983), p. 34، إعادة صياغة للمقدسى، "أحسن التقاسيم" (انظر: النص عند هامش ٣٥).

(٣٩) انظر: Meisami (1998).

(٤٠) أمير من آل بويه؛ حكم ٣٥٦-٣٦٧/ ٩٦٧-٩٧٧ فى بغداد. كان البويهيون جنودا مرتزقة من شمال إيران سيطروا على شرق الإمبراطورية العباسية فى الفوضى السياسية والاقتصادية فى أواسط القرن الرابع/ العاشر، وحكموا كونفدرالية عائلية غير متماسكة، اسميا ممثلين للخليفة، رغم إنهم كانوا من الشيعة. انظر: Donohue (2003)، وقد بدأ الهمذانى حياته تحت رعاية وزير من آل بويه.

(٤١) Kilito (1983), p. 38، ويعتمد فيها على الثعالبى، "يتيمة الدهر"، الجزء الثالث، ص ٥٣-٥٤ . ولمناقشة أخرى للمحاكاة الساخرة عند ابن الحجاج، انظر: Meisami (1993). يلاحظ المرء أن نوع المحاكاة الساخرة التى يكشف كيليطو النقاب عنها فى شعر ابن الحجاج وجدت عند الكثير من الشخصيات البارزة قبله بقرنين، شعر أبى دلامة الأسدى، الشاعر المهرج للخليفة المنصور، من النماذج المبكرة الرائعة، انظر: الفصل الثانى من هذا الكتاب، ص ٣٠ .

(42) Kilito (1983), p. 40.

(٤٣) هذا هو العنوان الذى يعرف العمل به من طبعة (١٩٠٢) لآدم ميز Adam Mez، الذى ينسبه إلى أبى المطهر الأزدى.

(٤٤) انظر: Moreh (1992), p. 87.

(٤٥) "يتيمة الدهر"، مختارات من الأوصاف الموجزة للكتاب المعاصرين ورعاة الأدب.

(٤٦) عنهم انظر: Donohue (2003), pp. 139-47.

(٤٧) ربما تكون الإشارة إلى صورة النساء اللائى يلعبن بالدهون المشوية من جمل ذبح من أجلهن للشاعر فى واحدة من أشهر قصائد الشعر الجاهلى، معلقة امرئ القيس، انظر: Irwin (1999), pp. 7-12 ترجمة A. J. Arberry.

(٤٨) Kilito (1983), pp. 44-5، ترجمة من الثعالبى، "يتيمة الدهر"، الجزء الثانى، ص ٣٩٤ .

(٤٩) Kilito (1983), p. 46. الإشارات للنص العربى إلى طبعة (١٩٨٠) للشالجى الذى ينسب تأليفها لأبى حيان التوحيدى (ت: ٤١١/ ١٠٢٣) ويضع لها عنوان "الرسالة البغدادية".

(٥٠) التوحيدى (منسوبة له)، "الرسالة البغدادية"، ص ٥٣ .

(٥١) المصدر السابق، ص ٥٥ .

(٥٢) ومن هنا تأتى ترجمة Khaw?m إلى الفرنسية (١٩٩٨)، "أربع وعشرون ساعة فى حياة وغد-Vingt quatre heures de la vie d'une canaille".

(٥٣) يتجلى هذا فى افتتاحيته، التوحيدى (منسوبة إليه)، "الرسالة البغدادية"، ص ٩-١٢ .

(٥٤) Moreh (1992), p. 95؛ يلخص "الحكاية" ويناقشها، ص ٩٤-١٠٠ .

(٥٥) كتابه (1985) "L'Auteur et ses doubles" قضايا من افتتانه بطبيعة التناص بشكل عام فى إبداع التأليف.

(٥٦) التوحيدى (منسوبة إليه)، "الرسالة البغدادية"، ص ٤٢ .

(٥٧) المصدر السابق، ص ٤٤ .

(٥٨) المصدر السابق، ص ٤٨ .

(٥٩) المصدر السابق، ص ٥٢ .

(٦٠) المصدر السابق، ص ٥٧ .

(٦١) وسيط بين الفرق المتنازعة.

(٦٢) التوحيدى (منسوبة إليه)، "الرسالة البغدادية"، ص ٦٦ .

(٦٣) عبده (محمد) (١٨٨٩/ ١٩٧٣)، ص ٧٤ .

(٦٤) التوحيدى (منسوبة إليه)، "الرسالة البغدادية"، ص ٧٢ .

(٦٥) المصدر السابق، ص ٨٢ .

(٦٦) المصدر السابق، ص ٨٣-٨٤ .

(٦٧) المصدر السابق، ص ٨٤ .

(٦٨) مثل المانويين والمسيحيين بالترتيب.

(٦٩) أصيب النبى بحجر حين فر المسلمون من كفار مكة فى موقعة أحد، فسقط وانكسرت سنه.

(٧٠) أمر الخليفة العباسى المتوكل بتدمير قبر الحسين بن على. فى حروبهم مع عبد الله بن الزبير، ضرب الأمويون الكعبة بالمجانيق مرتين، فى ٦٤/ ٦٨٣ وفى ٧٣/ ٦٩٢، وقد تكون الأعمال البشعة الأخرى المشار إليها مرتبطة بهذا، وربما بغارة للقرامطة على الكعبة أثناء الحج فى ٣١٧/ ٩٣٠ .

(٧١) الناقة التى أرسلها الله إلى ثمود كمعجزة لتأييد النبى صالح، مكذبين رسالته، يقتلون الناقة ويتلقون عقابا مستحقا، القرآن ٧: ٦١-٦٧؛ ١٧: ٥٩؛ ٢٦: ١٤١-١٥٨؛ ٥٤: ١٨-٣١؛ ٩١: ١١-١٤ .

(٧٢) الإشارة إلى القرآن ٩: ٣٠، حيث زعم اليهود أن عزرا ابن الله وزعم المسيحيون أن المسيح ابن الله.

(٧٣) قُتِل الحسين بن على بن أبى طالب وحفيد الرسول على يد الأمويين فى معركة كربلاء، وقد قطعوا رأسه بشكل بشع. حمل جعفر بن أبى طالب راية المسلمين فى معركة مؤتة، التى هزم البيزنطيون فيها جيش النبى. وحين قطعت يمناه حمل الراية باليسرى، وحين قطعت أيضا، أسند الراية على صدره حتى سقط شهيدا وقد طعنه البيزنطيون سبعين طعنة. سقط حمزة، عم النبى، فى موقعة أحد ومزقت كبده هند بنت عتبة، زوجة أبى سفيان، قائد مكة. عمر بن الخطاب، الخليفة الثانى، طعنه عبد وهو يصلى حتى الموت فى سنة ٢٣/ ٦٤٤ . والتلميحات الأخرى غير محددة.

(٧٤) على سبيل المثال، التوحيدى (منسوبة إليه)، "الرسالة البغدادية"، ص ٢٣٤، حكاية تدور فى مصحة عقلية، كما هو الحال فى "المقامة المارستانية" للهمذانى، وحكاية مماثلة فى "عقلاء المجانين" للنيسابورى (انظر: ما يلى).

(٧٥) التوحيدى (منسوبة إليه)، "الرسالة البغدادية"، ص ٢٧٤-٢٧٥ .

(٧٦) عبده (١٨٨٩/ ١٩٧٣)، ص ٩٣-٩٤ . محقق محافظ، ربما حذف [محمد] عبده البذاءات من قبيل "أريد أيرًا لطيفا"، التى توجد فى القصيدة المناظرة فى "الحكاية"، لكن ينبغى ملاحظة أن مخطوطة Bibliothèque Nationale BN arabe 3923 للمقامات تسقط هذا البيت أيضا، ولا يوجد فى طبعة القسطنطينية ١٢٩٨/ ١٨٨٠، انظر: Iv?nyi (1996), p. 225, note 1، حيث تذكر قائمة بالفقرات التى لا توجد فى تحقيق عبده.

(٧٧) انظر: Monroe (1983), pp. 42-5 and Beaumont (1994).

(78) Monroe (1983), pp. 44-5.

(٧٩) انظر: Kennedy (1997).

(٨٠) انظر: Kennedy (1997)، الفصل الرابع، "الحلم والتوبة".

(٨١) ابن ناقيا، "المقامات"، رقم ٩، ص ١٠٩-١١٣ .

(82) Kilito (1983), p. 49.

(٨٣) عبده (١٨٨٩/ ١٩٧٣)، ص ٢٣٨ .

(٨٤) عبده (١٨٨٩/ ١٩٧٣)، ص ٢٤٠، ترجمة Prendergast (1915), p. 179. لمناقشة الشعار "لكل مقام مقال" في خطاب الجاحظ، انظر: Omri (1998). التعبير العادي والبديهي على ما يبدو للجاحظ أساسي للأدب ومفاهيم البلاغة، ومن هنا، على سبيل المثال فتنته بفصاحة البخلاء، المناقضة لسلوكهم، في "كتاب البخلاء".

(٨٥) عبده (١٨٨٩/ ١٩٧٣)، ص ٢٤١ .

(٨٦) سورة النساء: ٤٣ .

(٨٧) أبو نواس، الديوان، الجزء الثالث، ص ٣١٧، رقم ٢٧٢ (من الخفيف).

(٨٨) أبو نواس، الديوان، الجزء الثالث، ص ١٧٩، رقم ١٤٨ (من المنسرح).

(٨٩) عبده (١٨٨٩/ ١٩٧٣)، ص ٢٤٤-٢٤٥ .

(٩٠) لإلقاء نظرة تفصيلية على "مقامات" ابن ناقيا وأكمل ببلوجرافيا متوفرة، انظر: H?meen-Antilla (2002), pp. 133-40، وانظر أيضا: Kennedy (2000). عن "مقامة النباشية" لابن ناقيا، انظر: الفصل السادس، هامش ٩٨، من هذا الكتاب.

(٩١) انظر: Beeston (1980).

(٩٢) انظر: Kennedy (1997), pp. 58-61.

(٩٣) ابن ناقيا، "المقامات"، ص ١١٤ . عن هذا الحديث، انظر:، على سبيل المثال: ابن قتيبة، "مختلف الحديث"، ترجمة Lecomte (1962), p. 321, paragraph 305.

(94) Kilito (1983), p. 145.

(95) Beaumont (1993).

(٩٦) وفيه "يصور جالينوس بأنه واحد من مجموعة من المتعلمين الذين يلتقون على العشاء ويتحدثون في مجموعة هائلة من المواضيع، وحين تكون الصحبة المجتمعة على وشك تناول الطعام، يتدخل جالينوس: "لن نأكل حتى تسمعوا منا أيضا ما يقولونه [الأطباء] عن الخبز والكعك والوجبة meal أيضا"، Temkin (1993), pp. 59-60.

(٩٧) انظر: Gutas (1998).

(٩٨) عبده (١٨٨٩/ ١٩٧٣)، ص١٠٤-١١٧؛ وانظر: ترجمة Bernard Lewis المقتبسة فى Irwin (1999), pp. 180-6.

(٩٩) ابن بطلان، Dinner Party، ص ٢ .

(١٠٠) عبده (١٨٨٩/ ١٩٧٣)، ص ١٣٦ .

(١٠١) ابن بطلان، Dinner Party، ص ٥ .

(١٠٢) المصدر السابق، ص ٤٩، ترجمة Klein-Franke (1984), p. 102.

(١٠٣) ابن بطلان، Dinner Party، ص ٦٦ .

(١٠٤) انظر: van Gelder (1998), p. 186.

(١٠٥) ابن بطلان، Dinner Party، ص ٢٦ .

(١٠٦) فى الأدب تشير هذه الثنائيات إلى سلسلة كاملة كما تشير إلى أطرافها، ومن هنا تأتى الالتباسات فى الكتابات الاستطرادية عند الجاحظ.

(١٠٧) ابن بطلان، Dinner Party، ص ٣ .

(١٠٨) المصدر السابق، ص ٥ .

(١٠٩) التنوخى، "الفرج"، الجزء الثالث، ص ٣٠٦-٣١٣ . طرح Beeston (1971) هذه الحكاية عن "حائك الكلام" (عن كيف يحدد الرجل العجوز مهنته) باعتبارها نموذجا توليديا محتملا لمقامة الهمذانى. يبدو أن الحكاية كانت واسعة الانتشار، انظر: H?meen-Antila (1998) (a), p. 84, note 6. وحدد Sourdel (1952-4) دليلا للكتبة من القرن الثالث/ التاسع باعتباره نموذجا أوليا غير سردى محتملا.

(١١٠) ابن بطلان، Dinner Party، ص ١١ .

(١١١) المصدر السابق، ص ١٣ .

(١١٢) المصدر السابق، ص ٢٨ .

(١١٣) حفيد جرجيس بن جبريل بن بُخْتيشوع (أو بَخْتيشوع)، طبيب مسيحى، كان رئيس كلية الطب فى جنديسابور، دعاه المنصور، ثانى الخلفاء العباسيين، إلى بغداد، فى ١٤٨/ ٧٦٥, وقد لعب جرجيس وأحفاده، وقد ظلوا مسيحيين، أدوارا رائدة فى تطور الطب فى بغداد فى القرون الثلاثة التالية وكانوا تحت رعاية الخلفاء العباسيين والبلاط، انظر: Klein-Franke (1984), p. 222، والفصل السادس، هامش ٢٦، من هذا الكتاب.

(١١٤) ربما يكون هناك ناقل ثقافى متعمد أسسه وجود جبريل بن بختشيوع فى النص، وتعطى فكرة جالينوس بأن الخمر دواء بعدا إضافيا لشرب الخمر، سواء فى سياق الأدب الخمرى أو فى سياق الحياة اليومية.

(١١٥) ابن بطلان، Dinner Party، ص ٣١ .

(١١٦) المصدر السابق، ص ٣٣ .

(١١٧) يقترح Klein-Franke (1984), p. 232-3 أن ابن بطلان يلمح بسخرية إلى مشاكل في الفقه. بالنسبة للمسلم، إخراج السائل الأقل (السائل المنوى مقابل البول) يتطلب الغسل مقابل الوضوء لتأدية الفروض الدينية بشكل صحيح. استنكرت بعض المدارس الشرعية الاستنتاج بالقياس على أساس أمثلة المنطق المغلوط المتأصل في مواقف من قبيل الموقف الموصوف هنا.

(١١٨) ابن بطلان، Dinner Party، ص ٣٤ .

(١١٩) المصدر السابق، ص ٣٥ .

(١٢٠) المصدر السابق، ص ٤٧ .

(١٢١) المصدر السابق، ص ٥٣ .

(١٢٢) المصدر السابق، ص ٧٣ .

(١٢٣) عبده (١٨٨٩/ ١٩٧٣)، ص ١٢١-١٢٦، ص ١٧١-, ١٧٥

(124) Kilito (1983), p. 51.

(125) Ibid., p. 53.

(١٢٦) Dols (1992), pp. 392-3؛ انظر: أيضا Monroe (1983), p. 69.

(١٢٧) قد يكون من المناسب هنا أن نلاحظ أنه كتب أيضا كتابا عن فقه اللغة في القرآن، انظر: Seiden-sticker (1998).

(١٢٨) كان دير هرقل (حزيقال) في النعمانية [مدينة جنوب شرق بغداد- المترجم] "أفضل تمثيل لرعاية الأديرة للمجانين في الشرق وترجع رعاية المجانين، على ما يبدو، إلى ما قبل الفتوحات العربية، ومن الواضح أنه استمر في وظيفته دارا للمجانين في القرنين التاسع والعاشر"، Dols (1992), p. 203.

(١٢٩) النيسابوري، "عقلاء المجانين"، ص ٣٣٢-٣٣٣ . أيد المعتزلة موقفا، يرفضه معظم المسلمين، بأن القرآن مخلوق، ليس أزليا ومتزامنا مع الله. ومع ذلك سؤال المجنون والحقيقة في الحكاية أن أبا الهذيل يعرف نفسه بأنه شيعي، ولا يرتبط مذهب المعتزلة بالضرورة بالمذهب الشيعي.

(١٣٠) Wright (1896/ 1979), Part Third, paragraph C, p. 44. وأشكر البروفيسور أندراس هاموري Hamori للفت انتباهي إلى هذه النقطة في النحو.

(١٣١) وبشكل مماثل، القرآن ٢: ١١٧، ٦: ٧٣، ١٩: ٣٥، ٤٠: ٦٨ .

(١٣٢) انظر: أيضا Nyberg (1960) عن فكر الهمذاني نفسه في مسألة "الإرادة الإلهية/ الخلق الأزلي لكلمة كن".

(١٣٣) يسعى H?meen-Anttila (2002), p. 44, note 15 بحذر إلى الاتفاق مع Monroe (1983), p. 66 على أنه قد يكون شخصية حقيقية.

(١٣٤) عبده (١٨٨٩/ ١٩٧٣)، ص ١٢١-١٢٢ .

(١٣٥) المصدر السابق، ص ١٢٤-١٢٥ .

(١٣٦) طبقا لما ورد فى Monroe (1983), p. 49 إذا كان الله، فى فكر المعتزلة، عادلا فإن البشر يتمتعون بإرادة حرة، ولا يمكن لله (ومن ثم البشر) أن يعرف أحداث المستقبل، تبسيط يتوائم مع السياق الجدلى لخطبة المجنون.

(١٣٧) انظر: هوامش عبده، عبده (١٨٨٩/ ١٩٧٣)، ص ١٢٢، ١٢٤ .

(١٣٨) المصدر السابق، ص ١٢٤، هامش ٣ .

(١٣٩) المصدر السابق، ص ١٢٥-١٢٦ .

(١٤٠) انظر: الهامش ٧ .

(١٤١) حين يشير هنرى فيلدنج Fielding فى "Tom Jones" إلى بارتريدج Partridge، الصديق الثرثار للبطل بأنه "حلاق بغداد"، ومن الواضح أنه تعرف على هذه الشخصية و"ألف ليلة وليلة" المترجمة حديثا فى ذهنه.

(١٤٢) ثمة نسخة قبل الهمذانى تدعى أنها تاريخية توجد فى المواجهة التى حدثت بين أول الخلفاء الفاطميين، المهدى، فى ٩٠٥ هجرية تقريبا وحلاق القيروان (مدينة فى تونس). عن سيرة الخليفة التى كتبها حاجبه جعفر الحاجب، وفيها يذكر هذا الحدث، انظر: Iwanow (1942), pp. 184-223 and Halm (1996), p. 427. عن التأثيرات المحتملة لكتابات الشيعة على المقامات، انظر: Stewart (forthcoming)، وعن التأثيرات الإسماعيلية المحتملة بشكل خاص، انظر: Zakharia (1990) and Kennedy (2004).

(١٤٣) Beaumont (1993)؛ عن "المقامة المضيرية"، انظر: الهامشين ٧، ٩٨ .

(١٤٤) ترجمة Haddawy (1990), pp. 249-66. تجرى أحداث "حكاية الحلاق" فى إطار "حكاية الخياط". تعتمد ترجمة Haddawy على نص Mahdi (1984)، أقدم المصادر (القرن الرابع عشر أو الخامس عشر الميلادى)، هكذا توصف النسخة السورية.

(145) Mahdi (1984), p. 334.

(١٤٦) كثيرا ما كان الحلاقون حجامين أيضا، فى "المقامة الحلوانية"، يسمى الحلاق حجاما، عبده (١٨٨٩/ ١٩٧٣)، ص ١٧١ .

(147) Haddawy (1990), p. 254.

(١٤٨) فى النسخة السورية.

(١٤٩) الجامعان الأساسيان لمجموعات الأحاديث المعتمدة عند السنة، توفيا ٢٦١/ ٢٧٥، ٢٥٦/ ٨٧٠ بالترتيب.

(150) Haddawy (1990), pp. 255-6.

(١٥١) Prendergast (1915), p. 131؛ عبده (١٨٨٩/ ١٩٧٣)، ص ١٧١ .

(١٥٢) عبده (١٨٨٩/ ١٩٧٣)، ص ١٧٢-١٧٣ .

(١٥٣) هذا، بالطبع، هراء: كانت قم ولا تزال من المراكز الفكرية للشيعة، الذين بالإضافة إلى ذلك يعارضون ممارسة السنة لصلاة التراويح المذكورة في الجملة.

(١٥٤) تؤدى صلاة النوافل في شهر رمضان وقد أقر ممارستها ثاني الخلفاء الراشدين عمر بن الخطاب.

(١٥٥) حين كان الجلد لا يعالج جيدا.

(١٥٦) لحم مطبوخ وقمح مهروسين معا.

(157) Prendergast (1915), pp. 133-4.

(١٥٨) عبده (١٨٨٩/ ١٩٧٣)، ص ١٧٤ .

(١٥٩) عبده (١٨٨٩/ ١٩٧٣)، ص ١٧؛ Prendergast (1915), p. 34.

(١٦٠) عبده (١٨٨٩/ ١٩٧٣)، ص ٩٥؛ Prendergast (1915), p. 83.

(١٦١) الأشعرى، "مقالات الإسلاميين"، الجزء الأول، ص ٢٣٠ .

(١٦٢) انظر: Gardet (1978).

(١٦٣) قارن توبيخ النحوى الخوارزمى لمنافسه الهمذانى "وقد زاد سيدى على أستاذه الأشعرى، فإن أستاذه كلف العاجز ما لا يطيق مع عجزه عنه، وسيدى كلف الجاهل بطلب "معرفة الغيب مع الاستحالة منه"، Rowson (1987), p. 660 [النص العربى عن "معجم البلدان للحموي- المترجم].

(١٦٤) فى von Grunebaum (1981), pp. 15-19 وصف رائع له.

(١٦٥) الطبعات والترجمات العديدة من الأكثر فائدة أن يشار إليها بعنوان الباب وليس برقم الصفحة.

(١٦٦) تذكر "مناسك" فى موضع واحد أخر من القرآن، فى الآية ١٢٨ من سورة البقرة.

(١٦٧) ابن جبير، "الرحلة"، ص ١٨٨-٢٠٧ . إن وصف ابن جبير توقفه فى المدينة يذكرنا إلى حد بعيد بعناصر فى مقامات الهمذانى، مع وصفه غرائب مخادع، وواعظ يبتز الأموال. وقد ترجمت رحلاته إلى الإنجليزية، Broadhurst (1952).

(١٦٨) الإدريسى، "النزهة"، ترجمة Jaubert (1975), II, pp. 159-60.

(169) Chenery (1898), pp. 158-9.

(170) Ibid., p. 161.

(171) Monroe (1983), p. 69.

(١٧٢) عبده (١٨٨٩/ ١٩٧٣)، ص ١٣٠-١٣٧ .

(١٧٣) المصدر السابق، ص ١٣١-١٣٢ .

(١٧٤) المصدر السابق، ص ١٣٦ .

(175) Kilito (1983), p. 50.

- 176يتكون معظم الديوان من قصائد زهد، يستشهد بها وتقلد على نطاق واسع.

(177) Heinrichs (1996).

(١٧٨) عبده (١٨٨٩/ ١٩٧٣)، ص ١٨١-١٨٥ .

(١٧٩) انظر: Kennedy (1999).

(١٨٠) كان الحنابلة، نسبة إلى أحمد بن حنبل (١٦٤-٢٤١/ ٧٨٠-٨٥٥)، الأكثر تشددا بين السُنّيين.

(١٨١) لتحليلات مفصلة لمواعظ ابن الجوزى، التى كانت الأكثر تاثيرا ونجاحا، انظر: Leder (1984) and Swartz (1999).

(١٨٢) Heinrichs (1996), p. 287 (التاكيد لى).

(١٨٣) Heinrichs (1996), p. 288. الديوان مجموعة من القصائد أو الرسائل.

(١٨٤) عبده (١٨٨٩/ ١٩٧٣)، ص ١٢٠، ١٢٢ .

(١٨٥) انظر: الهامش ١٠٠ .

(١٨٦) يجتمع معنيا المقامة فى مواعظ المفكر المعتزلى الزمخشرى (٤٦٧-٥٣٨/ ١٠٧٥-١١٤٤) المجموعة تحت عنوان "مقامات فى الموعظة"، توصف فى H?meen-Anttila (2002), pp. 180-3.

(١٨٧) انظر: Sanni (1998)، وخاصة ص ٦-٨، ٥٦-٥٨، van Gelder (forthcoming), and Malti-Douglas (1997).

(١٨٨) استخدمت هنا ترجمة Arberry (1955) وطوال الفصل إذا لم نشر إلى غير ذلك.

(189) Prendergast (1915), p. 108.

(190) Prendergast (1915), p. 104.

(191) Ibid.

(192) Ibid., p. 105.

(193) Yusuf Ali (1934).

(١٩٤) عبده (١٨٨٩/ ١٩٧٣)، ص ١٣١-١٣٢ .

(١٩٥) الفقرة الشعرية الثالثة، المصدر السابق، ص ١٣٣ .

(١٩٦) من بحر الطويل.

(١٩٧) عبده (١٨٨٩/ ١٩٧٣)، ص ١٢٢، ١٣٣، ١٣٤ .

(١٩٨) المصدر السابق، ص ١٣٦ .

(199) Prendergast (1915), p. 110.

(٢٠٠) عبده (١٨٨٩/ ١٩٧٣)، ص ١٣٦، هامش ٩ .

(٢٠١) انظر: Rpwson (1087), Zakharia (1990), and H?meen-Anttila (1998) (c), p. 144.

(٢٠٢) التأكيد لي.

(203) Monroe (1983), p. 81.

(٢٠٤) عنها انظر: Rowson (1987), Richards (1991) (b) والقاضي (وداد) (١٩٩٣).

(205) Monroe (1983), pp. 91-2.

(206) Ibid., p. 95.

(٢٠٧) Monroe (1983), pp. 96-7 مقتبسا عن Kilito (1976), p. 33, note 1.

(٢٠٨) عبده (١٨٨٩/ ١٩٧٣)، ص ١٨-٢٣ .

(٢٠٩) Monroe (1983), p. 97. عبده (١٨٨٩/ ١٩٧٣)، ص ١٩-٢٠، هامش ٩، وهامش ١، يواصل شرح أنه يعمى على الرجال بنسبة أجل أعمالهم، وعلى النساء- على ما يفترض لأن هذه الإشارة مألوفة من شعر الحب- بما عزى إلى نفسه من هز الغصون الناعمات.

(210) Monroe (1983), p. 170.

(٢١١) Goodman (1988), p. 55؛ وانظر: أيضا Goodman (1993)، الذي يقدم ترجمة "المقامة الأصفهانية"، ص ٣٢٠-٣٢١، التي يبيع فيها أبو الفتح بشكل احتيالي تعاويذ نبوية ملهمة بحلم زائف.

(٢١٢) ومع استخدام قدمه أحيانا مؤرخو الفن لتوضيح مقامات الحريري، انظر: على سبيل المثال: Grabar (1984) and Guthrie (1995).

(213(Wenzel-Teuber (1994).

(٢١٤) هامش ٧ وهامش ١٨٧ .

(٢١٥) انظر:، على سبيل المثال: H?meen-Anttila (1996-7), (1998) (b) and (2002).

(216) Drory (2000), pp. 11-33.

(٢١٧) عن السجع، انظر: Iv?nyi (1996). Messadi (1981) دراسة النثر المسجوع في المقامات، أثارت استجابة تفصيلية ومهمة في van Gelder (1999)، وهي أفضل توجيه تقني في كيفية قراءة الهمذاني جهرا. ويحلل Chabir (1997) المعجم الكامل للمقامات فيما يتعلق بالتكرار، لكن دون إحالة لنصوص أخرى مثل القرآن.

(٢١٨) انظر هامش ٧، وانظر: (2002) H?meen-Anttila، فى مواضع متفرقة.

(٢١٩) (1990) [Bray] Ashtiany؛ عن "الانزلاق النغمى"، انظر: ص ١٥٥-١٥٦ من هذا الفصل.

(٢٢٠) Kilito (1983), pp. 73-4.يبدو أن الإشارة فعليا، من هوامش كيليطو، إلى راوى الحريرى الحارث بن همام، الذى قد يوصف بشكل دقيق بأنه يتعقب الأدب دائما.

(٢٢١) مثل (1985) Kilito. يقدم كوبرسون Cooperson عددا من المراجع التى لا توجد فى النسخة الفرنسية الأصلية ويقدم قدر المستطاع ترجمة مباشرة للمصادر التى يستشهد بها كيليطو.

(222)Ibid., p. 115, note 10.

(223) Ibid., p. 14.

(٢٢٤) يستخدم المصطلح لأشهر القصائد الجاهلية.

(٢٢٥) كانت هذه هى الطريقة المعتادة لبدء القصيدة.

(226) Kilito (1985/ 2001), pp. 15-16.

(227) Ibid., p. 23.

(٢٢٨) Ibid., p. 40 [النص العربى عن "تأويل مختلف الحديث" لابن قتيبة- المترجم].

229 - Goldziher (1967), II, pp. 151-2.

230 - Kilito (1985/ 2001), p. 54.

(٢٣١) وبأنه من المعتزلة أيضا.

(232) Kilito (1985/ 2001), p. 50.

المراجع

'Abbās, Iḥsān (1977), *Malāmiḥ Yūnāniyya fi al-Adab al-'Arabī*, Beirut.

'Abduh, Muḥammad (1889/1973) (ed.), al-Hamadhānī, *al-Maqāmāt*, Cairo and Beirut, 7th reprinting.

Abū al-'Atāhiya, *Dīwān*, Shukrī Fayṣal (ed.), Beirut, 1964.

Abū al-Muṭahhar al-Azdī, *Ḥikāyat Abī al-Qāsim*: *see* Mez (ed.) (1902) *and* Khawam, trans. (1998). *See also* al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān (attrib.).

Abū Nuwās, *Dīwān*, III, Ewald Wagner (ed.), Stuttgart, 1988.

Afsaruddin, Asma and A. H. Mathias Zahnister (eds.) (1997), *Humanism, Culture and Language in the Near East: Studies in Honor of George Krotkoff*, Winona Lake.

Ali, Yusuf (1934), *An English Interpretation of the Holy Qur-an*, Lahore.

Arberry, A. J. (1955), *The Koran Interpreted*, London.

al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, Helmut Ritter (ed.), Istanbul 1929–30.

Ashtiany [Bray], Julia (1991), 'Tanūkhī's *al-Faraj ba'd al-shidda* as a Literary Source' in Jones (ed.) (1991), pp. 108–28.

——(1998), '*Isnāds* and Models of Heroes: Abū Zubayd al-Ṭā'ī, Tanūkhī's Sundered Lovers and Abū 'l-'Anbas al-Ṣaymarī', *Arabic and Middle Eastern Literatures* 1, pp. 7–30.

Badī' al-Zamān al-Hamadhānī: *see* al-Hamadhānī *and* 'Abduh (ed.) (1889/1973).

Beaumont, Daniel (1993), 'A Mighty and Never-Ending Affair: Comic Anecdote and Story in Medieval Arabic Literature', *Journal of Arabic Literature* 24, pp. 139–59.

—— (1994), 'The Trickster and Rhetoric in the *Maqāmāt*', *Edebiyât* 5, pp. 1–14.

Beeston, A. F. L. (1971), 'The Genesis of the *Maqāmāt* Genre', *Journal of Arabic Literature* 2, pp. 1–12.

——, ed. and trans. (1980), *The Epistle on Singing-Girls by Jāḥiẓ*, Warminster.

Blachère, Régis and Pierre Masnou, trans. (1957), *Al-Hamadānī. Choix de maqāmāt (séances)*, Paris.

Brewer, D. S. (ed.) (1996), *Prosimetrum. Cross-Cultural Perspectives on Narrative in Prose and Verse*, Cambridge.

Broadhurst, Ronald J. C., trans. (1952), *The Travels of Ibn Jubayr: Being The Chronicle of a Mediaeval Spanish Moor Concerning His Journey to The Egypt of Saladin, The Holy Cities of Arabia, Baghdad, The City of The Caliphs, The Latin kingdom of Jerusalem and The Norman kingdom of Sicily*, London.

Brockelmann, C. and Pellat, Ch. (1991), 'Maqāma', *Encyclopaedia of Islam*, VI, pp. 107–15.

Canard, Marius, ed. and trans. (1958), 'La Relation du voyage d'Ibn Fadlân chez les Bulgares de la Volga', *Annales de l'Institut d'Études Orientales*, Algiers, pp. 41–146.

——, trans. (1981), [Ibn Faḍlān] *Voyage chez les Bulgares de la Volga*, Beirut.

Chabir, Ayadi (1997), *Approche lexicométrique et lexique-index des Séances d'al-Hamadānī*, Villeneuve d'Ascq.

Chenery, T., trans. (1898), *The Assemblies of al-Harīri*, volume I, London.

Collins, Basil, trans. (2001), *The Best Divisions for Knowledge of The Regions. Aḥsan al-Taqāsim fi Ma'rifat al-Aqālīm, al-Muqaddasī*, Reading.

Cooperson, Michael, trans., (2001), *The Author and his Doubles*, Syracuse.

Dols, Michael W., Diane E. Immisch (ed.) (1992), *Majnūn: The Madman in Medieval Islamic Society*, Oxford.

Donohue, John J. (2003). *The Buwayhid Dynasty in Iraq 334 H./945 to 403 H./1012. Shaping Institutions for the Future*, Leiden and Boston.

Drory, Rina (1994), 'Three Attempts to Legitimize Fiction in Classical Arabic Literature', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 18, pp. 146–64.

——(2000), *Models and Contacts: Studies in Arabic and Comparative Poetics*, Leiden, Boston and Cologne.

Encyclopedia of Arabic Literature Mesiami, Julie Scott and Paul Starkey (eds), London and New York. (= *EncArLit*).

The Encyclopaedia of Islam, Second Edition, H. A. R. Gibb *et al* (eds), Leiden 1960–2002. (= *Encylopaedia of Islam*).

Gardet, L. (1978), 'Istiṭā'a', *Encyclopaedia of Islam*, IV, pp. 271–2.

Gelder, G. J. H. van (1998), 'Debate literature', *EncArLit*, I, p. 186.

——(1999), 'Rhyme in *Maqāmāt*, Or Too Many Exceptions do not Prove a Rule', *Journal of Semitic Studies* 44, pp. 75–82.

——(forthcoming), 'Forbidden Firebrands: frivolous *iqtibās* (quotation from the Qur'ān) according to medieval Arab critics'.

Ghazoul, Ferial (1996), *Nocturnal Poetics*, Cairo.

Goldziher, Ignaz (1967), *Muslim Studies*, S. M. Stern (ed.), trans. C. R. Barber and S. M. Stern, London. (First published in German, Halle 1889–90.)

Goodman, L. E. (1988), 'Hamadhānī, *Schadenfreude*, and Salvation through Sin', *Journal of Arabic Literature* 19, pp. 27–39.

——(1993), 'The Sacred and the Secular: Rival Themes in Arabic Literature', in Mir (ed.) (1993), pp. 288–330.

Grabar, Oleg (1984), *The Illustrations of the Maqāmāt*, Chicago.

Grunebaum, G. E. von (1981), *Muhammadan Festivals*, London. (First published New York 1951.)

Gutas, Dmitri (1998), *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid society (2nd–4th/8th – 10th centuries)*, London and New York.

Guthrie, Shirley (1995), *Arab Social Life in The Middle Ages: An Illustrated Study*, London.

Haddawy, Hussein, trans. (1990), *The Arabian Nights* [I], New York.

Halm, Heinz, trans. Michael Bonner (1996), *The Empire of The Mahdi: The Rise of The Fatimids*, Leiden.

al-Hamadhānī, Badī' al-Zamān, *al-Maqāmāt*, Muḥammad 'Abduh (ed.), Cairo 1889 and reprints. The pagination of the reprints differs slightly from that of the 1889 edition: the edition used here is the 7th Beirut printing of 1973 = 'Abduh (ed.) (1889/1973).

——: *see also* Prendergast, trans. (1915).

Hämeen-Anttila, Jaakko (1996–7) [*recte* 1998], 'Ibn Shuhayd and His *Risālat al-Tawābi' wa'l-Zawābi'*', *Journal of Arabic and Islamic Studies* 1, pp. 65–80 (http://www.uib.no/jais/jais.htm).

——(1997) [*recte* 1998], 'al-Kāmil al-Khwārizmī and his Kitāb al-Riḥal as a maqāma collection', *Anaquel de Estudios Arabes* 8, pp. 141–62.

——(1998) (a), 'Al-Hamadānī and the Early History of the Maqāma', in Vermeulen and De Smet (eds) (1998), pp. 86–96.

——(1998) (b), 'The maqāma of the Lion', *Arabic and Middle Eastern Literatures*, 1, pp. 141–52.

Hameen-Anttila, Jaakko (1998) (c), 'The Author and His Sources: An Analysis of al-Maqāma al-Bishrīya', *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 88, pp. 143–64.
—— (2002), *Maqāma. A History of a Genre*, Wiesbaden.
al-Ḥarīrī: *see* Chenery trans. (1898).
Heinrichs, Wolfhart (1996), 'Prosimetrical Genres in Classical Arabic Literature', in Brewer (ed.) (1996), pp. 249–75.
Hole, Richard (1797), *Remarks on the Arabian Nights' Entertainment in which the Origins of Sindbad's Voyages, and other Oriental Fictions, is Particularly Considered*, London.
Hovannisian, R. G., and G. Sabagh (eds) (1999), *Religion and Culture in Medieval Islam (Fourteenth Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference)*, Cambridge.
Hoyland, Robert G. and Philip F. Kennedy (eds) (2004), *Islamic Reflections Arabic Musings. Studies in Honour of Alan Jones*, Oxford.
Ibn al-Athīr, Ḍiyā' al-Dīn, *Washy al-Marqūm fī Hall al-Manẓūm*, Baghdad 1989.
Ibn Buṭlān, *Ibn Buṭlān. The Physicians' Dinner Party edited from Arabic Manuscripts*, Felix-Klein-Franke (ed.), Wiesbaden 1985, trans. ibid. (1984).
Ibn Faḍlān: *see* Canard ed. and trans. (1958) *and* trans. (1981).
Ibn Jubayr, *Riḥlat Ibn Jubayr*, W. Wright and M. J. de Goeje (eds), London 1907, trans. Broadhurst (1952).
Ibn Nāqiyā, *Maqāmāt*, Ḥasan 'Abbās (ed.), Alexandria 1988.
Ibn Qutayba: *see* Lecomte, trans. (1962).
Ibn Sharaf al-Qayrawānī: *see* Pellat, ed. and trans. (1953).
al-Idrīsī, *Nuzhat al-Mushtāq fī Ikhtirāq al-Āfāq*: *see* Jaubert, trans. (1975).
Irwin, Robert (1999), *Night and Horses and the Desert: An Anthology of Classical Arabic Literature*, Harmondsworth.
Iványi, Tamás (1996), 'On Rhyming Endings and Symmetric Phrases in al-Hamadhānī's *Maqāmāt*', in Smart (ed.) (1996), pp. 210–28.
Iwanow, W. (1942), *Ismaili Tradition Concerning The Rise of The Fatimids*, London, Calcutta and Bombay.
al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-Bukhalā'*: *see* Serjeant, trans. (1997).
——, *Risālat al-Qiyān*: *see* Beeston, ed. and trans. (1980).
Jaubert, P. A., trans. (1975), *La Géographie d'Edrisi*, Amsterdam.
Jones, Alan (ed.) (1991), *Arabicus Felix: Luminosus Britannicus. Essays in Honour of A. F. L. Beeston on his Eightieth Birthday*, Reading.
de Jong, F. (ed.) (1993), *Verse and the Fair Sex: Studies in Arabic Poetry and in The Representation of Women in Arabic Literature*, Utrecht.
Kennedy, Philip F. (1997), *The Wine Song in Classical Arabic Poetry*, Oxford.
—— (1999), 'Some Demon Muse: Structure and Allusion in al-Hamadhānī's *Maqāma Iblīsiyya*', *Arabic and Middle Eastern Literatures* 2, pp. 115–35.
—— (2000), 'Reason and Revelation, or A Philosopher's Squib (the Sixth Maqāma of Ibn Nāqiyā)', *Journal of Islamic Studies* 3 (http://www.uib.no/jais/jais.htm).
—— (2004), 'Recognition and Metonymy in Early Ismā'īlī Memoirs: The Case of Ibn Hawshab "Manṣūr al-Yaman"', in Hoyland and Kennedy (eds) (2004), pp. 91–119.
Khawam, René, trans. (1998), *Vingt-quatre heures de la vie d'une canaille*, Paris.
Kilito, Abdelfattah (1976), 'Le genre "séance": une introduction', *Studia Islamica* 43, pp. 25–51.
—— (1982), *al-Adab wa al-Gharāba*, Beirut.
—— (1983), *Les Séances: récits et codes culturels chez Hamadhânî et Ḥarîrî*, Paris.
—— (1985), *L'Auteur et ses doubles: essai sur la culture arabe classique*, Paris, trans. Cooperson (2001) (= Kilito 1985/2001).

——(1987), *al-Ghā'ib: Dirāsa fī Maqāma li-al-Ḥarīrī*, Casablanca.
——(1992), *L'Œil et l'aiguille: essais sur 'Les mille et une nuits'*, Paris.

Klein-Franke, Felix, trans. (1984), *Ibn Buṭlān. Das Ärtzbankett aus arabischen Handschriften übersetzt*, Stuttgart.

Lecomte, Gérard, trans. (1962), *Le Traité des divergences du Ḥadīt d'Ibn Qutayba (mort en 276/889). Traduction annotée du Kitāb Ta'wīl Muḫtalif al-Ḥadīt*, Damascus.

Leder, Stefan (1984), *Ibn al-Ǧauzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft*, Beirut and Wiesbaden.

Mahdi, Muhsin (ed.) (1984), *The Thousand and One Nights (Alf Layla wa-Layla). From the Earliest Known Sources*, I, Leiden.

Malti-Douglas, Fedwa (1985), '*Maqāmāt* and *Adab*: "Al-Maqāma al-Maḍīriyya" of al-Hamadhānī', *Journal of the American Oriental Society* 105, pp. 247–59.

——(1997), 'Playing with The Sacred: Religious Intertext in *Adab* Discourse', in Afsaruddin and Zahnister (eds) (1997), pp. 51–9.

Mattock, J. N. (1984), 'The Early History of The *Maqāma*', *Journal of Arabic Literature* 15, pp. 1–18.

Meisami, Julie Scott (1993), 'Arabic *Mujūn* Poetry: The Literary Dimension', in de Jong (ed.) (1993), pp. 8–30.

——(1998), 'Ibn al-Ḥajjāj', *EncArLit*, I, p. 329.

Messadi, Mahmoud (1981), *Essai sur le rythme dans la prose rimée en arabe*, Tunis.

Mez, Adam (ed.) (1902), *Abulkâsim ein bagdader Sittenbild von Muhammad ibn aḥmad abulmuṭahhar alazdî*, Heidelberg.

Mir, Mustansir (ed.) (1993), *Literary Heritage of Classical Islam. Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy*, Princeton, NJ.

Monroe, James T. (1983), *The Art of Badī' az-Zamān al-Hamadhānī as Picaresque Narrative*, Beirut.

——, trans. (2002), *al-Maqāmāt al-Luzūmiyya by Abū l-Ṭāhir Muḥammad ibn Yūsuf al-Tamīmī al-Saraqusṭī ibn al-Aštarkūwī (d. 538/1143)*, translated, with a preliminary study, Leiden, Boston and Cologne.

Moreh, Shmuel (1992), *Live Theatre and Dramatic Literature in The Medieval Arab World*, Edinburgh.

Munīr, Walīd (1996), '*al-Maqāma wa al-ta'wīl: dirāsa fī kitāb al-Ghā'ib li 'Abd al-Fattāḥ Kīlīṭū*', *Alif* [Cairo], 1996, pp. 366–75.

al-Muqaddasī: *see* Collins, trans. (2001).

Muṣṭafā, Muḥammad Qāsim (1984), '*al-Naqd al-adabī fī Maqāmāt Badī' al-Zamān al-Hamadhānī*', *al-Maurid* 13, iii, pp. 63–72.

al-Nīsābūrī, al-Ḥasan ibn Muḥammad, '*Uqalā' al-Majānīn*, 'Umar al-As'ad (ed.), Beirut 1987.

Nyberg, H. S. (1960), 'Abū 'l-Hudhayl al-'Allāf', *Encyclopaedia of Islam*, I, pp. 127–9.

Omri, Mohamed-Salah (1998), 'There is a Jāḥiẓ for Every Age: Narrative Construction and Intertextuality in al-Hamadhānī's *Maqāmāt*', *Arabic and Middle Eastern Literatures* 1, pp. 31–46.

Ouyang, Wen-chin (1997), *Literary Criticism in Medieval Arabic-Islamic Culture. The Making of a Tradition*, Edinburgh.

Pellat, Charles, ed. and trans. (1953), *Questions de critique littéraire (Masā'il al-Intiqād)*, Algiers.

Prendergast, W., trans. (1915), *The Maqāmāt of Badī' al-Zamān al-Hamadhānī: Translated with an Introduction and Notes, Historical and Grammatical*, London.

al-Qāḍī, Wadād (1993), 'Badī' al-Zamān al-Hamadhānī and His Social and Political Vision', in Mir (ed.) (1993), pp. 197–223.

Qur'ān: *see* Ali, trans. (1934) *and* Arberry, trans. (1955).

Richards, D. S. (1991) (a), 'The *Maqāmāt* of al-Hamadhānī: General Remarks and a Consideration of the Manuscripts', *Journal of Arabic Literature*, 22, pp. 89–99.

——(1991) (b), 'The *Rasā'il* of Badī' al-Zaman al-Hamadhānī', in Jones (ed.) (1991), pp. 142–62.

Richter-Bernburg, Lutz (1998), 'Geographical literature', *EncArLit*, I, pp. 244–7.

Rowson, Everett K. (1987), 'Religion and Politics in the Career of Badī' al-Zamān al-Hamadhānī', *Journal of the American Oriental Society*, 107, pp. 653–73.

Sanni, Amidu (1998), *The Arabic Theory of Prosification and Versification*, Wiesbaden.

Seidensticker, T. (1998), 'al-Nīsābūrī, al-Ḥasan ibn Muḥammad', *EncArLit*, II, p. 588.

Serjeant, R. B., trans. (1997), *Abū 'Uthmān ibn Baḥr al-Jāḥiẓ. The Book of Misers. A Translation of al-Bukhalā*, Reading.

Smart, J. R. (ed.) (1996), *Tradition and Modernity in Arabic Language and Literature*, Richmond, Surrey.

Sourdel, Dominique (1952–4), 'Le Livre des secrétaires de 'Abdallāh al-Bagdādī', *Bulletin d'Études Orientales*, 14, pp. 115–53.

Stewart, Devin (forthcoming), *Intertextuality and the Maqāmāt of Badī' al-Zamān al-Hamadhānī.*

Swartz, M. (1999), 'Arabic Rhetoric and The Art of The Homily in Medieval Islam', in Hovannisian and Sabagh (eds) (1999), pp. 36–65.

al-Tanūkhī, *al-Faraj ba'da al-Shidda*, 'Abbūd al-Shāljī (ed.), Beirut 1978.

al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān (attrib.), *al-Risāla al-Baghdādiyya* (= Abū al-Muṭahhar al-Azdī, *Ḥikāyat Abī al-Qāsim*), 'Abbūd al-Shāljī (ed.), Beirut 1980.

Temkin, Owsei (1973), *Galenism. Rise and Decline of a Medical Philosophy*, Ithaca and London.

al-Tha'ālibī, *Nathr al-Naẓm wa-Ḥall al-'Aqd*, Cairo 1317.

——, *Yatīmat al-Dahr fī Maḥāsin Ahl al-'Aṣr*, M. M. Qumayḥa (ed.), Beirut 1400/2000.

Thousand and One Nights: see Haddawy, trans. (1990) and Mahdi (ed.) (1984).

Vermeulen, U. and D. De Smet (eds) (1998), *Philosophy and Arts in The Islamic World*, Leuven.

Wenzel-Teuber, Wendelin (1994), *Die Maqamen des Hamadhani als Spiegel der islamischer Gesellschaft des 4. Jahrhunderts der Hidschra*, Würzburg.

Wright, William (1979), *A Grammar of the Arabic Language. Translated from the German of Caspari*, 3rd, revised edition, Cambridge. (This edition first printed 1896.)

Zakharia, Katia (1990), 'al-Maqāma al-Bišriyya. Une épopée mystique', *Arabica* 37 pp. 251–90.

الفصل السادس

العالم الفيزيائى وعين الكاتب
التنوخى والطب

جوليا براى

الحداثة والطب فى القرنين الثالث والرابع/ التاسع والعاشر

الطب، حركة الترجمة والعقلانية:

لا يتضمن تاريخ الطب نظرياته وممارساته الخاصة فقط، لكنه يتضمن أيضا مواقف العامة تجاهه فى أزمنة ومواقف مختلفة. فى هذا الفصل، أفحص عينة من مواقف العامة، من خلال قصص الأدب- قصص موجهة للقارئ العام وليس للخبراء فى الطب- تزعم أنها تعكس خبرات الواقع لأناس يعيشون فى العالم الإسلامى فى بلاد ما بين النهرين، والعراق والمناطق الإسلامية إلى الشرق منه فى القرن الرابع/ العاشر. وتقدم هذه القصص منظوراً خاصاً فى تمثيل العالم الفيزيائى وعالم الأفكار. لأن قصة الأدب الطبية تجسد نوعا معينا من الحداثة. مادتها ليست تقليدية. وتشكل -عموماً- الطريقة التى تعالجها، وقد انتشرت بين الناس الذين يزهون بأنفسهم لأنهم يتمتعون بعقول متفتحة للفكر غير التقليدى.

لماذا كان ينبغى أن يرتبط الطب، خاصة، بالحداثة؟ شهد القرن الثالث/ التاسع نمواً كبيراً فى مهنة الطب، ربما نتيجة لامتداد المدن والتوقعات الرائعة المطردة لسكان المدن، وأيضاً نتيجة تطور منهجى فى نظرية الطب والمعرفة الطبية العملية، وقد حفزتها ما يسميه الدارسون المحدثون حركة الترجمة[1]. ومن الصعب أن نعرف ما جاء أولا،

الحاجة إلى الطب أو الإمداد، لكن يبدو أن الاثنين نشأ من مثال وضعته النخبة، النظام العباسي الجديد، وتشجيعه ومسئولوه. يظهر أطباء البلاط الذين تدربوا فى التقاليد الإغريقية الرومانية فى كتب التاريخ وأدب الحكايات فى وقت مبكر،[٢] وشهد القرن الثالث/ التاسع برنامجًا منظمًا، تحت رعاية الخليفة والبلاط فى بغداد، لترجمة النصوص الإغريقية والسريانية إلى العربية، وكان مصدرها الرئيسى الأديرة المسيحية وكانت لا تزال مزدهرة فى بلاد ما بين النهرين والعراق[٣]. كان الرعاة المسلمون للترجمة انتقائيين؛ يبدو أنه كان عليهم أن يهتموا غالبًا بالأدوات الفكرية التى يمكن أن يكون لها استخدام عام، مثل المنطق، والأدوات العملية مثل الرياضيات والطب، بالتكنولوجيا الفكرية، كما قد نسميها، وليس باستعادة الماضى الذين لا يشاركون فيه ولا يلائم أدبه ومعتقداته اهتماماتهم السياسية[٤].

لكن العقلانية- الدعامة الأساسية للتكنولوجيا التى تمنى العباسيون تسخيرها- ليست مجرد أداة. يعكس هذا الرأىَ التأثير الأوسع على مسلمى حركة الترجمة. كان حثها الأوضح للفكر الدينى والفلسفة والنظرية السياسية، وللعلوم. وانتقلت بعض الأفكار التى ولدتها إلى الدائرة العامة، وتم التغاضى عن أصولها سريعا؛ قبلها آخرون بصورة محدودة، أو أثارت ردود فعل عدوانية بين المسلمين التقليديين.

الحداثة غير العقلانية:

ثمة مسارات أخرى للحداثة غير تلك التى تمر من خلال منتجات حركة الترجمة. يسخر ابن قتيبة (٢١٣-٢٧٦هـ/ ٨٢٨-٨٨٩م) من تأثيرات المعرفة الجديدة على العقول الضحلة. يكتب فى منتصف القرن الثالث/ التاسع، وقد روعه جهل أعضاء الجهاز البيروقراطى المتد دائما فى العاصمة. متنقلين فى الدوائر التى تصلها الأفكار الجديدة بسرعة، كانوا يتشدقون برطانة فلسفية أنيقة، لكن دون أن يعرفوا ما تعنيه، ولم تكن لديهم معرفة عامة أو سيطرة على أدوات مهنتهم[٥]- وكثيرا ما كان نحاة العربية المتعلمين وعلماء الدين المسلمين أيضًا، كما يلاحظ بشكل عابر، جهلاء بشكل غريب

بتطبيقات موادهم وأى شيء خارجها[٦]. ما يعرف بالمجتمع المهذب كان يحتاج بشدة إلى التعليم الأساسى. يقترح جيرار ليكومت Lecomte أن الأزمة نجمت عن طرد الإداريين الكبار ومرءوسيهم حين انقلب الخليفة المتوكل (٢٣٢-٢٤٧هـ/ ٨٤٧-٨٦١م) ضد كوادر الأنظمة السابقة المؤيدة للمعتزلة، الذين كانوا مستهلكين نهمين للأفكار التى تنقلها حركة الترجمة. وحل مكانهم أعداد متزايدة من المسلمين الجدد، الذين كانت قبضتهم (على الأقل طبقا لابن قتيبة) ضعيفة على الثقافة العربية وعلى تراثهم الفكرى الخاص. ومن ثم- كما يرى جيمس مونتجمرى- انشغل ابن قتيبة كثيراً بكتابات الجاحظ (ت: ٢٥٥/ ٨٦٩ تقريبا)، عميد الثقافة العربية طبقا لرأى المعتزلة[٧]. يشترك كل من الجاحظ وابن قتيبة، وأساتذتهما السياسيين، فى الكثير؛ كانوا مترددين تجاه الدخيل. كان المسلمون أقلية بين السكان، وبعيدا عن التوحد مع معتقداتهم وولائهم، لذا رغم رسوخ السيطرة السياسية للمسلمين، كان لا يزال هناك قلق من فكرة التأثير الذى قد يمثله غير المسلمين أو المنافقين. وكان على معتنقى الإسلام أن يستوعبوا العروبة كما يستوعبون الإسلام.

قبل ابن قتيبة التحدى، رغم إنه كان رجلا ذا تدريب دينى ونظرة دينية، وقاضيا بحكم المهنة، بدأ تأليف كتيبات للمساعدة الذاتية للكتبة (البيروقراطيين) الجدد محدودى التعليم. وكان هدفه منحهم إحساسا بالثراء والسلطة المعنوية ليس فقط للثقافة العربية، لكن أيضا للثقافات الأخرى التى كانوا ورثتها[٨]. إنها حداثة إلى حد ما، لكنها حداثة محافظة. يظهر ابن قتيبة تفتحا وخيالا فى طريقة ترحيبه بالغرباء فى الجماعة- ومن أمثلة ذلك اهتمامه طوال حياته بالعهدين القديم والجديد، وفى افتتاحية "**عيون الأخبار**"، يمضى بعيدا ليقول:

فإن هذا الكتاب، وإن لم يكن فى القرآن والسنة، دال على معالى الأمور وليس الطريق إلى الله واحد بل الطرق إليه كثيرة[٩].

إنه يدعو قراءه للتمتع بالأفضل فى كل الثقافات، لكن الأفضل لا يشمل المنطق الأرسطى والتأمل الوقح:

ولو أن مؤلف "حد المنطق" [أى أرسطو] بلغ زماننا هذا حتى يسمع دقائق الكلام فى الدين والفقه والفرائض والنحو لعد نفسه من البكم، أو يسمع كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته لأيقن أن للعرب الحكمة وفصل الخطاب[١٠].

إن مصطلح "**الكلام**" الذى انتحله المتكلمون، يستخدم بشكل تهكمى، بمعناه غير المتخصص، ما يقوله ابن قتيبة إن هذا الكلام المثمر كان دائما جزءًا من التراث العربى والإسلامى. ينبغى أن ينظر المتكلمون بالعربية، سواء كانوا عربا أو لا، إلى مثال الفطنة العربية الأصلية التى أنعمت بها السماء، وأن يرعوها بطريقة منضبطة، هذه الطريقة تؤسس مسار الاستقامة الفكرية الخلقية.

حداثة هجين:

سواء كانت صورة جهل الكتبة سيئة حقا كما رسمها ابن قتيبة- يلاحظ ليكومت أن هذه الأعمال كانت بتكليف من أعضاء بارزين فى النظام الجديد المعادى للمعتزلة، ويرى أن غرضهم كان إعادة تعليم الجهاز الحكومى مهنيا وسياسيا[١١]- وسواء ساعدت هذه الجهود أو لم تساعد فى تحسين الأمور، كثيرا ما كانت الأجيال التالية من الموظفين قراء جيدين ومتنوعين فكريا بشكل هائل. استوعبوا المثير فى المعرفة الجديدة، وجمعوا بينها وبين تدريب صلب فى الحديث، والقرآن وتفسيره، بما فى ذلك الشريعة، مع معرفة تفصيلية بفقه اللغة العربية، والشعر والأدب والأخبار التاريخية وقدرات مهنية متنوعة، بما يشبه كثيرًا جدًا البرنامج الذى خطط له ابن قتيبة[١٢]. هذه خلفية المحسن بن على التنوخى، مؤلف الحكايات الطبية التى نتناولها، أو جامعها، وهذه نوعية الناس الذين يقدمهم.

حيث إن التنوخى اشتق معظم مادته من **الكتبة**،[١٣] والكثير من قصصه عنهم، فقد كان، مثل ابن قتيبة، يكتب على الأرجح أساسا لجمهور من **الكتبة**. لكن هناك اختلافًا لافتًا: التنوخى، بعد مائة سنة، يخاطب قراءه بوصفهم أندادًا ويفترض أنهم يتمتعون بالمجال الفكرى نفسه والفضول المعرفى الذى يتمتع به. لكنّ لديه، مثل ابن

قتيبة، برنامجًا، لكنه برنامج لا يتلقى دعمًا رسميًا، حيث إنه كان قد فقد الحظوة فى الوقت الذى تحول فيه إلى الكتابة. وكما هو الحال مع ابن قتيبة، هناك فرعان فى المواد التى يضعها أمام القارئ: أحدهما حديث بلا شك، والآخر تقليدى، على الأقل فى بعض الأوجه. كتابه "**الفرج بعد الشدة**" تطور منهجى على نطاق واسع لموضوع دينى تم استكشافه فى مختارات أدبية سابقة.[١٤] فكرة أن الشدة يتبعها فرج وأن الله ينجى من يدعونه بإخلاص. وهى فكرة متأصلة بقوة فى القرآن والحديث. يخصص البابين الأول والثانى بالتتابع لفقرات من القرآن عن الفرج وأحاديث، الكثير منها تعلمه التنوخى من والده[١٥]. لكن نقطة انطلاق التنوخى تمثل رأى أقلية: إن الله بالضرورة عادل just بطرق تظهر لعقل الإنسان، عقيدة المعتزلة، لأن التنوخى كان من المعتزلة بشكل صريح. وقد ورث الالتزام عن أسرته. بفضل شخصيات كاريزمية، شيد مذهب المعتزلة جيوبا كبيرة من الأتباع الشعبيين فى جنوب العراق، حيث نشأ، ولقى المذهب مرة أخرى دعما من البويهيين، الذين فرضوا الحماية على الخلفاء فى ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م، بعد مولده بوقت قصير،[١٦] ورغم ذلك كان هناك رد فعل فكرى وجماهيرى متنام ضده[١٧].

فى فكر المعتزلة، لأن الله عادل، يختار الرجال أعمالهم، خيرًا أو شرًا[١٨]. الأبواب الثلاثة عشرة فى "**الفرج**" من الأخبار (يضم الباب الرابع عشر قصائد) تواصل استكشاف التيمة الموجهة، تيمة الفرج إلى حد كبير من وجهة دفاع المعتزلة عن عدالة الله، التى يشير إليها التنوخى فى الباب الأول من "**الفرج**"، وعن رحمة الله. وتوضح أن الله صمم العالم بحيث يمكن للرجال، حتى دون قصد أو مصادفة، أن يحركوا بأعمالهم سلسلة من الأحداث تخلصهم مما يبدو أنها حالات يأس. التفاؤل الحتمى والشامل الذى يعرضه التنوخى فى هذا العمل- يبدو أن الكثير من أبطاله وبطلاته يستحقون تماما الفرج، حتى حين يكون، كما هو الحال غالبًا، ماديا فقط ويمثل فى أفضل الأحوال صفقة معنوية دنيوية بين الفريقين المنقِذ والمنقَذ، وليس التيار الرئيسى لمذهب المعتزلة. يبدو أنه يقدم تفسيره الخاص لنزعة معينة فى فكر المعتزلة، وقد تطور حديثًا جدًا فى المنطقة التى نشأ فيها وتضمن مفهوم الرحمة[١٩]. وربما كان، بمعنى ما،

تسطيحًا لفكر دينى خطير. بضم الزلات المهنية للكتبة وتأوهات العشاق مع المحن وأشكال الاضطهاد التى عانى منها الأنبياء فى القرآن، من المؤكد أن التنوخى يقترح أن فرج كل أبطاله رموز متساوية للرحمة التى تعد بالخلاص النهائى- موقف مريح وليس شموليا. ومن الناحية الأخرى، يجلب ثراء التفاصيل الإنسانية ليحملها على مشكلة يمكن أن تبدو، حين تصاغ بعبارة مجردة، مجدبة وبعيدة جدا بشكل يحول دون تطبيق الناس العاديين لها على أنفسهم. بالضغط على مجموعة كبيرة من الأنواع المألوفة من القصة لتكون أمثلة ملموسة، موجعة أو مضحكة، للكيفية التى يعمل بها الفرج فى هذا العالم، يجعل من الممكن أن نقبله خياليا وانفعاليا، بنموذج الخبرات التى يشارك فيها الكثير من قرائه. إن العدل الإلهى يتسق مع الإرادة الحرة للإنسان وطرق ممارسة مختلف أنواع البشر لها. قصة قصة، يشيد صورة لنمط إلهى للجزاء يدرك، فى العصور الحديثة، من خلال هذه الوكالة الدنيوية المفهومة تماماً،[٢٠] بعمل إنسانى يؤدى إلى آخر وفى النهاية إلى الفرج فى عملية يمكن أن يساهم فيها الجميع، منقذين أو مستفيدين.

ينتقل التفكير نفسه إلى موقف التنوخى تجاه عالم الطبيعة، الطبيعة ليست عشوائية، تقدم الطبيعة علامات، لمن يستطيع قراءتها، تمثل مفاتيح الكيفية التى قد يستخدمها بها الرجال لتحقيق الفائدة، وفى رأى التنوخى إن تعرض جسد الإنسان لأخطار الطبيعة مثل الوحوش البرية (الباب ٩ من "الفرج")، وخاصة فى العلة وفى الشفاء، يمثل أهم اتصال بالطبيعة، (لا يبدى أى اهتمام بغرائب الطبيعة لذاتها). وكان حبه للقصص الطبية لأنها تقدم برهانًا، مؤسسًا على الخبرة، لارتباط العالم المرئى بالعوالم الضمنية للعقل وللعدل الإلهى. فى "الفرج"، حكايات طبية تحظى بباب خاص بها (الباب ١٠، ويضم ١٥ قصة). المجموعة السابقة للتنوخى من الأخبار، "نشوار المحاضرة"،[٢١] لا تعلن عن فرضية فكرية، وليس من السهل الكشف عن خطتها العامة حيث إن أجزاء كبيرة منها مفقودة، لكنها تكشف عن اهتمام مماثل بالأسباب المفسرة منطقيا للصدفة الواضحة، وفى القصص الطبية[٢٢].

القصص الطبية للتنوخي وتأليفها:

مصادر التنوخي:

يجب -بداية- ملاحظة نقطتين أساسيتين بشأن هذه القصص؛ نقطة تتعلق بالقضية المألوفة الآن، قضية الدقة، التي ناقشناها بشكل شامل في فصل سابق من هذا الكتاب، والسؤال في هذه الحالة لا يتعلق بصحة محتوى القصص (يمكن أن نترك هذا على جانب للحظة)، بل بمؤلفها الحقيقي. رغم نسبتها لأناس مختلفين، فإنها كلها يحكيها أو يسجلها التنوخي، الذي ولد في البصرة في ٣٢٩هـ/ ٩٤٠م ومات في بغداد في ٣٨٤هـ/ ٩٩٤م، وكان **قاضيا وأديبا**، وفي فترة من حياته من حاشية عضد الدولة، الحاكم البويهي للعراق (٣٦٧-٣٧٢هـ/ ٩٧٨-٩٨٣م). وبفضل هذا المسار المهني المتنوع، وشبكة أسرته من المعارف، كان له مجال واسع من المحدثين الشخصيين. لكن ما مدى إخلاصه في إعادة إنتاج ما قيل له؟[٢٣] تكشف القصص الطبية خاصة عن تشابه لافت في الشكل. هل يمكن أن يكون التنوخي قد ابتكرها ليعكس أفكاره الخاصة، وأعطاها **أسانيد** مقبولة ليجعلها تبدو أصيلة؟ يقدم الأسلوب مفاتيح قليلة فيما يتعلق بالتأليف، وبينما الكثير من القصص غير الطبية في "**الفرج**" أعيد إنتاجها بدقة من مصادر أخرى باقية، يعترف بها التنوخي، فإن معظم القصص الطبية متميزة. لا نستطيع فحص مصادر "**نشوار**"، الذي يفخر التنوخي بأنه لم تدون أية قصة من قصصه من قبل، رغم إنه هو نفسه يعيد استخدام بعضها في "**الفرج**"، حيث لا تنقح عادة إلا قليلا.

لكن **الأسانيد** تقدم بعض المفاتيح، معظم من يحملون أسماء فيها، سواء مصادر أو محدثين، يمكن تحديدهم ببعض التفاصيل ومواءمتهم مع الخلفية، ليست خيالية. ولم تكن عادة معروفة بما يكفي لجمهور القراء الأوسع بشكل يؤكد أنها للتنوخي بشكل يجعله ينسبها لنفسه كذبا. إنه يأخذ بشكل واضح مسألة حقوق النشر ومسارات النقل بجدية شديدة. حتى حين يقتبس -في "**الفرج**"- من أعمال مشهورة، يقدم أسماء من

أخذها عنهم أو قدموا له نسخا منها، كانت ممارسة مدرسية جيدة، انعكاسا للطريقة التى تدرب عليها فى الحديث (على أيدى أسرته عموما) والأدب (على يد الأديب البارز فى ذلك العصر، أبى الفرج الأصفهانى) بتسجيل كل مصادره. لكن من التفاصيل الأساسية وربما حتى التافهة التى يقدمها عنهم، نشعر بأنه تمنى أيضًا أن يترك سجلا لنفسه بإحياء ذكرى من شكلوا وجهته، وأن يمنحهم، ويمنح قصصهم، الوضع الرسمى، إن لم يكن البطولى، مثل الأدب والأدباء المسجلين فى الكتاب الخالد، "**كتاب الأغانى**"، لأستاذه أبى الفرج.

يقدم التنوخى، باستخدام **الأسانيد** التفصيلية لتقديم قصصه، عالمين متزامنين؛ العالم كما يبدو فى القصص ذاتها، وعالم اتصالاته وانتماءاته الفكرية. تؤكد القصص و**الأسانيد** معًا رؤية عامة مشتركة، حتى إذا توقعنا أحيانًا أن تفاصيل الطريقة التى تقدم بها الأشياء وتوصف طريقة التنوخى.

الأنماط الأصلية للقصص الطبية عند التنوخى:

النقطة الثانية التى ينبغى ملاحظتها أن معظم القصص الطبية أدبية بشكل بديهى وقد طورت تقاليدها النوعية الخاصة، ويتبين هذا بشكل خاص حين نقارنها بملاحظات الحالة عند الرازى (٢٥١-٣١٣هـ/ ٨٦٥-٩٢٥م تقريبا): علاجات الطبيب العظيم ليست تقريبا مثيرة أو رائعة مثل تلك التى يرويها التنوخى، وتفشل علاجاته أحيانا. لا ينشأ رازى التنوخى وأبطاله الطبيون الآخرون من ملاحظات الحالة لكن من حكايات نموذجية، ولا يوجد أسلافهم فى أدب الأدب، لكن فى أدب الطب، الذى يعتمد بدوره على قصص من أواخر العصور القديمة عن مآثر جالينوس وآخرين[٢٤]. ولم يعد ممكنا غالبًا تعقبها حتى فى كتابات الأطباء المحترفين، من قبيل "**أدب الطبيب**" للرهاوى (إسحاق بن على الرهاوى)، الذى يبدو أنه كان نشطا فى وقت ما من القرن الثالث/ التاسع،[٢٥] ولا أظن أن التنوخى أو مصادره كانوا على وعى مباشر بهذا السلف، إلى

حد كبير بحلول القرن الرابع/ العاشر، أنتج الطب الإسلامى اليونانى عدة شخصيات خاصة به، معظمها أسطورى، لينافس شخصيات الماضى، مثل عائلة بختيشوع من الأطباء، وكانت مهاراتهم كرجال بلاط لا تقل عن مهاراتهم فى الطب، وحققوا مكانة فى التيار الأساسى للأدب(٢٦).

التقاليد الموجهة للقصص الطبية:

هذه القصص -إذًا- ليست أدبا تقنيا، لكنها تكشف عن اهتمام كبير بالمصطلحات الطبية، فى التشخيص، وفى العمليات الطبيعية الأساسية التى تُستدعَى لتفسير عمل العلاجات، فى السبب والتأثير. هذا هو المتوقع فقط من تصوير أبطال الطب، كما يؤكد بورجل J. C. Bürgel،

لم تكن كتب الطب تحتوى إلا حقائق عامة عن التشريح وعلم الأمراض والعلاج... إلخ. ومن هذه القواعد العامة كان على الأطباء استنتاج العلاج المناسب لحالة معينة بإجراء منطقى، وخاصة بما يعرف بالقياس، وهذا هو السبب فى أنه لم يكن لأحد أن يصبح طبيبًا جيدًا دون أن يتعلم جيدا قواعد المنطق(٢٧).

لكن فى قصص التنوخى لا يفكر أبطال الطب وحدهم بدقة، كثيرا ما تفكر الشخصيات الثانوية بدقة أيضا. وبالإضافة إلى ذلك، يعمل الموقف العقلانى الضمنى جيدًا فى مجموع القصص الطبية للتنوخى، رغم حقيقة أن الممارسات الموضحة فيها لا تنبثق كلها من التقاليد العلمية الجديدة، بعضها مؤسس على رؤية مثالية للبدو أو شكل آخر من أشكال الطب الشعبى، وأخرى على أفكار ما سمى بعد ذلك الطب النبوى (رغم إن التنوخى لم يستخدم المصطلح)، الذى يستخدم الأدعية ومجموعة أخرى من العلاجات يزعم أن الرسول أقرها(٢٨).

القصص بالتفصيل:

قصة دون نمط أصلى، التوأم السيامى:

القيمة الغريبة بالنسبة للمستمعين الأصليين للقصة الأولى التى أستشهد بها واضحة جدا حتى أنها -رغم التحذيرات التى ذكرت للتو- يمكن غالبا أن تعتبر تسجيلا لملاحظة فجّة، وعلى هذا النحو فقدت أى سياق أدبى ربما كان لها ذات يوم فى "نشوار" التنوخى، وبقيت فقط فى صورة اقتباس فى تاريخ تال[٢٩]. يوضع فى بدايات أربعينيات القرن الرابع/ خمسينيات القرن العاشر فى الموصل ويحكيه معا رجلان، أحدهما أبو محمد يحيى بن محمد الأزدى، الذى يستشهد به التنوخى ٢٩ مرة فى **"النشوار"** و**"الفرج"**، وقد خدم الوالى الحمدانى على البصرة، ناصر الدولة (٣١٧-٣٥٨/ ٩٢٩-٩٦٩)، ومن المحتمل جدا أن يكون قد شاهد الحدث الذى يصفه. (وكان والده كاتب الأمير الحمدانى على حلب، سيف الدولة (٣٣٣-٣٥٦هـ/ ٩٤٥-٩٦٧م)، الذى خدمه والد التنوخى أيضا فى فترة من مساره، والأزدى واحد ممن ارتبط بهم والده فى بلاط الحمدانى، وبقى التنوخى على اتصال به).

يشير هو ورفيقه الراوى إلى مجموعة من شهود العيان لم تذكر أسماؤهم من "الثقاة" فى الموصل ومواضع أخرى. بشكل مستقل عن هذا، عرفا أن القصة صحيحة لأنها مشهورة جدا ومنتشرة وليس هناك انقطاع فى سلاسل النقل التى سمعاها من خلالها. (الكلمة المستخدمة هى **"التواتر"**، مصطلح تقنى يستخدم لنقل أحاديث النبى)[٣٠]. يتم خلط مختلف مصادر المعلومات وتوجيهها بشكل خفى من خلال رواة بأسمائهم، وتشمل اللغة فى سجلات عديدة، الكلام المباشر غير المصقول. تصنع لتبدو وكأنها دونت على عجل بالضبط وهى تُسمَع. ومن اللافت أن الفقرة الوصفية الافتتاحية تستبق تساؤلات وتعليقات محتملة، أقدمها فى قوسين معقوفين [ ]. وهذا -من ثم- ليس نسخا ساذجا لانطباعات عجلى.

ليست هناك حبكة، القصة فى جوهرها وصف على النحو التالى:

عن رجلين أنفذهما صاحب أرمينية إلى ناصر الدولة للأعجوبة منهما، وكان لهما نحو من ثلاثين سنة، وهما ملتزقان من جانب واحد من حد فويق الحقو إلى دوين الإبط. تبدو الثلاثون عمرا جيدا لتوأمين ملتصقين لأن يكونا قد كبرا، وهو شيء مدهش فى ذاته. ويوحى بأنهما كانا يحظيان بعناية جيدة جدا، وكان معهما أبوهما، فذكر لهما أنهما ولدا كذلك توأمين. [قطعة بارعة من الحديث المكثف المسجل مؤسسة على سيكولوجيا جيدة: السؤال الذى تستبقه أو تجيب عليه سخيف لكنه طبيعى]. تراهما يلبسان قميصين وسروالين، كل واحد منهما، لباسهما مفردا [مما لابد أنه تطلب خياطة بارعة، ويوحى مرة أخرى بالعناية، أو ربما الاستعراض من جانب أبيهما]، إلا أنهما لم يكن يمكنهما لالتزاق كتفيهما وأيديهما فى المشى لضيق ذلك عليهما فيجعل كل واحد منهما يده التى تلى أخاه من جانب الالتزاق خلف ظهر أخيه ويمشيان كذلك وإنما كانا يركبان دابة واحدة، [ينبغى أن نتصور أنهما يجلسان على جنب، يبدو جلوس أحدهما خلف الآخر مستحيلا]، ولا يمكن أحدهما المنصرف إلا أن ينصرف الآخر معه وإذا أراد أحدهما الغائط قام الآخر معه وإن لم يكن محتاجا.

وإن أباهما حدثهما أنهما لما ولدا أراد أن يفرق بينهما فقيل له إنهما يتلفان لأن التزاقهما من جنب الخاصرة وإنه لا يجوز أن يسلما فتركهما وكانا سالمين.

فأجازهما ناصر الدولة وخلع عليهما وكان الناس بالموصل يصيرون إليهما فيتعجبون منهما ويهبون لهما. وأخبرنى جماعة منهم أنهما خرجا إلى بلدهما فاعتل أحدهما ومات وبقى الآخر أياما حتى أنتن وأخوه حيى لا يمكنه التصرف ولا يمكن لأبيه دفن الميت إلى أن لحقت الحى علة من الغم والرائحة فمات أيضا فدفنا كلاهما.

حتى هذه النقطة، تمت مناقشة حالة التوأم بشكل مثير وليس علميا، والآن نتتبع وصفًا علميًا وسيكولوجيا لهما:

وكان ناصر الدولة قد جمع لهما الأطباء وقال هل من حيلة فى الفصل بينهما. فسألهما الأطباء عن الجوع، هل تجوعان فى وقت واحد فقال إذا جاع الواحد منا

تبعه جوع الآخر بشيء يسير من الزمان وإن شرب أحدنا دواء مسهلا انحل طبع الآخر بعد ساعة وقد يلحق أحدنا الغائط ولا يلحق الآخر ثم يلحقه بعد ساعة [وهذا مرة أخرى ينبغى أن يكون تكثيفا لسلسلة من الأسئلة والأجوبة، إلا إذا كان الأخوان قد خضعا لهذا النوع من الفحص من قبل ويمكن أن يستبقا ما يرغب الأطباء فى معرفته]. فنظروا فإذا لهما جوف واحد وسرة واحدة ومعدة واحدة وكبد واحد وطحال واحد، وليس من الالتصاق أضلاع فعلموا أنهما إن فصلا تلفا. ووجدوا لهما ذكرين وأربع بيضات.

وكان ربما بينهما خلاف وتشاجرا فتخاصما أعظم خصومة حتى ربما حلف أحدهما لا كلم الآخر أياما ثم يصطلحان.

ربما أهم ما يميز هذه الحكاية افتقارها إلى التعليق، رغم روايتها من زوايتين مختلفتين تماما من مشاهدى الأعجوبة، ومن زاوية الأب وولديه- يبدو أن كل المشتركين فى الأمر يتشاركون فى الموقف البراجماتى نفسه. أراد الأب أن يكون ولداه طبيعيين. ويظهر ناصر الدولة روحا بحثية حقيقية لأمير ذكى، سواء نتيجة الرغبة فى منح أطبائه فرصة لعرض براعتهم أو نتيجة حوافز أكثر إنسانية؛ تُرِك الأمر لتخميننا. التوأم تحفة جسدية ونفسية، لكن لغز الشخصيتين أو الروحين الإنسانيتين اللذين يشتركان فى أجزاء من جسد واحد لا يثير تأملا دينيا أو فلسفيا. لا أحد فى القصة- لا أحد من الممثلين، ولا أحد من الرواة أو المشاهدين- يستحضر الله أو أى مبادئ عليا.

النمط وضد النمط، التقوى التقليدية مقابل البحث عن شفاء:

الكثير من هذه النقاط يصح لكل القصص الطبية عند التنوخى. فى معظمها، يظهر البحث عن العلاج الطبى بشغف شديد دون شكوك دينية. عمومًا، يُطلَب العلاج ويرحب به دون وخز عقائدى. لا يعبر أحد عن تفضيل الإيمان أو الدعاء. الاستسلام تُقى ليس خيارا- إذا بدت علة مؤلمة غير قابلة للشفاء، قد يعد المريض للانتحار. لا

تتصل قيمة معنوية بخبرة المعاناة الجسدية، ولا يمتد استهجان معنوى لمن وصل إلى أقصى درجات التحمل ويتمنى الموت ببساطة. ويجدر بنا أن نؤكد -كما فعل بورجل- أن هذه المواقف لم تكن عامة، حتى لو ظهرت فى مجموعة القصص الطبية للتنوخى. وللاستشهاد ببعض الأمثلة على المواقف العكسية، يقول النبى فى حديث: "ما من مصيبة تصيب المسلم إلا كفَّر الله بها عنه، حتى الشوكة يُشاكها"(٣١). يلاحظ بورجل ليس فقط أن "معنى إيجابيا يعزى للمعاناة فى هذا الحديث، كما فى الأحاديث المماثلة، لكنه يلاحظ أن:

من هنا كانت مجرد خطوة صغيرة لاقتناع كثير من المسلمين الأتقياء بأن المعاناة فضيلة دينية والمرض علامة على التقوى. ويقال إن النبى قال: "من مات مريضا مات شهيدا ووقى فتنة القبر"(٣٢).

إن نسبة معنى دينى ومكافأة معنوية للمرض يتأسسان على "برهان بأنه لم يوجد شىء من قبيل السبب الطبيعى، كانت كل... الله المصدر المباشر لكل الظواهر"(٣٣). إذا لم يستطع المصاب الاستسلام حقا، فينبغى عليه على الأقل أن يحاول تلطيف اشتياقه للموت بقول: "اللهم أحيِّنى ما كانت الحياة خيرا لى وتوفنى إذا كانت الوفاة خيرا لى"(٣٤).

إن قصص التنوخى، بمعنى ما، ضد نمط مثل هذه **الأحاديث** أو المواقف التى تجسدها، تقدم الأخيرة أطروحة تطور ضدها حكاياته الطبية العلمية حجة مضادة ضمنيا.

بعض أنماط قصص الشفاء:

فى مسائل البنية والتفصيل- الحبكة والموتيفات- حيث إن الوضع الأدبى للقصص المتبقية التى أستشهد بها بقى سليماً، لا يتطلب الأمر فهمها بشكل مباشر كما فى قصة التوأم السيامى. إن التنوخى ينظمها فى مجموعات أو سلاسل تؤكد تكرار

الموتيفات والمواقف المتماثلة بشكل أساسى، وهكذا حتى حين تكون الحبكة بسيطة، يقدر القارئ مهارة الراوى فى الكشف عنها. ويصح هذا على كل القصص فى **"الفرج"**، وليس القصص الطبية فقط: إنها مرتبة طبقا للتيمة أو النمط، مع موقف عام معلن فى عناوين أبواب التنوخى. و**"النشوار"** مرتب أيضا طوبوغرافيًا، لكن بارتباط رخو ودون عناوين للأبواب.

وهنا شكل من أبسط أشكال الحكاية الطبية، ليس إلا لغزا: علة محيرة وعلاج محير بالقدر نفسه، بمجرد تحقيق الشفاء، يقدم الطبيب تفسيرا منطقيا. المثال التالى للنمط يضع فى "مرآة للأمراء" إطارا أو شبه إطار، يقدم تباينا استثنائيا ومثيرا لألفة القصة ومباشرتها، ويعلن عن المهارة المزدوجة للطبيب مستكشفا طبيًا ورجلا بارعًا. الراوى الطليعى كبير قضاة بغداد، الحسن بن أبى عمر، وهو من أبناء أسرة قانونية مشهورة، مات فى ٣٣٠هـ/ ٩٤٠م تقريبا. والشخص الذى يقدم قصة قاضى القضاة يوصف **بالحافظ** ويسمى الجعابى (مات فى ٣٥٥هـ/ ٩٦٦م، وتقول مصادر أخرى إنه كان **قاضيا** وحافظًا بارعًا **للحديث**)[٣٥]. حكى الجعابى القصة لمحدث التنوخى، القاضى أبى الفضل محمد بن المرزبان، وهو مصدر متكرر فى **"النشوار"** عرفه التنوخى عن طريق الوزير المهلَّبى، صديق أبيه وراعيه هو نفسه[٣٦]. وهكذا يثبت إطار القصة انتشارها فى دوائر قانونية وبيروقراطية لا دوائر طبية مهنية. القصة الرئيسية فى موضع محلى غير محدد فى ضيعة ريفية. ونلاحظ دقة القاضيين فى ذكر المصطلحات التى استخدمها الطبيب، وشغف الأب العادى للمريض، مالك أرض، وهو كما نستنتج رجل على قدر من التعليم ومن "المنزلة" أيضا، باستخدام المصطلحات الطبية وهو يروى نصيبه من الحكاية[٣٧].

حدثنى أبو بكر الجعابى الحافظ، قال: دخلت يوما على القاضى أبى الحسن بن أبى عمر، وهو مغموم، فقلت: لا يغم الله قاضى القضاة، ما هذا الحزن الذى أراه به؟

قال: مات يزيد المائى.

فقلت: ومن يزيد المائى، حتى إذا مات اغتم عليه قاضى القضاة، هذا الغم كله؟

فقال: ويحك، مثلك يقول هذا فى رجل كان أوحد زمانه فى صناعته، وقد مات وما ترك أحدا فى حذقه، وهل فخر البلدان إلا بكثرة رؤساء الصنائع، وحذاق أهل العلوم فيها؟ فإذا مضى رجل لا مثيل له فى صناعة لابد للناس منها، فهل يدل هذا إلا على نقصان العالم وانحطاط البلدان؟

ثم أقبل يعدد فضائله، والأشياء الطريفة التى عالج بها، والعلل الصعبة التى زالت بتدبيره، فذكر من ذلك أشياء كثيرة، منها:

قال: أخبرنى منذ مدة رجل من جلة أهل البلد، أنه كان حدث بابنة له علة طريفة، فكتمت أمرها، ثم اطلع عليها أبوها، فكتمها هو مديدة، ثم انتهى أمر البنت إلى حد الموت. قال: وكانت العلة أن فرج الصبية كان يضرب عليها ضربا عظيما لا تنام معه الليل ولا النهار، وتصرخ أعظم صراخ، ويجرى فى خلال ذلك منه دم يسير كماء اللحم، وليس هناك جرح يظهر، ولا ورم. قال: فلما خفت المأثم، أحضرت يزيد، فشاورته.

فقال: أتأذن لى فى الكلام، وتبسط عذرى فيه؟ فقلت له: نعم. قال: لا يمكننى أن أصف لك شيئا، دون أن أشاهد الموضع بعينى، وأفتشه بيدى، وأسائل المرأة عن أسباب لعلها كانت الجالبة للعلة.

قال: فلعظم الصورة، وبلوغها حد التلف، أمكنته من هذا. فأطال المساءلة، وحدثها بما ليس من جنس العلة، بعد أن جس الموضع من ظاهره، وعرف بقعة الألم، حتى كدت أن أثب به، ثم صبرت، ورجعت إلى ما أعرفه عن سيرته، فصبرت على مضض.

إلى أن قال: تأمر بمن يمسكها، ففعلت. فأدخل يده فى الموضع دخولا شديدا، فصاحت الجارية، وانبعث الدم، وأخرج يده وفيها حيوان أقل من الخنفساء، فرمى به. فجلست الجارية فى الحال، وقالت: يا، استرنى، فقد عوفيت.

فأخذ يزيد الحيوان بيده، وخرج من الموضع، فلحقته، فأجلسته.

وقلت: أخبرني ما هذا؟ فقال: إن تلك المسائلة التي لم أشك في أنك أنكرتها، إنما كانت لأطلب دليلا أستدل به على سبب العلة. إلى أن قالت لي الصبية إنها في يوم الأيام، جلست في دولاب البقر، في بستان لكم، ثم حدثت العلة بها، من غير سبب تعرفه، في غد ذلك اليوم. فتخيلت أنه قد دب في فرجها من القراد الذي يكون على البقر- وفي بيوت البقر قراد- قد تمكن من أول داخل الفرج، فكلما امتص الدم من موضعه ولد الضربان، وأنه إذا شبع خف الضربان، لانقطاع مصه، ونقط من الجرح الذي يمتص منه إلى خارج الفرج. فقلت: أدخل يدي وأفتش. فأدخلت يدي، فوجدت القراد كما حدست، فأخرجته، وهذا هو الحيوان، وقد تغيرت صورته لكثرة ما امتص من الدم مع طول الأيام.

قال: فتأملنا الحيوان، فإذا هو قراد،[٣٨] وبرئت المرأة.

في قصة أخرى، يعالج القراد طبيبٌ لا يُذكَر اسمه، لكن التوازن السيكولوجي هنا للقصة مختلف. في قصة قاضي القضاة، من الضروري للطبيب أن يسترضي والد المريضة. في هذه القصة، يركز الطبيب قوة شخصيته على المريض، وهو صبي، ويتطلب الأمر أن يتحدث معه ببساطة شديدة. تعامله مع الصبي نموذجي، وأيضا انتباهه إلى راحته. يدين الجانب السيكولوجي الذي يعتمد عليه علاجه بالكثير لحكايات لجوء جالينوس إلى "الخداع المفيد"، وعنايته بالمريض في الممارسات التي يوصى بها في الأدبيات الطبية[٣٩].

لكن أصول هذا الكتاب تحمل طابعا محليا، تُقدِّم الحكاية للقارئ بوصفها قصة عائلية وقصة محلية، مرة أخرى في موضع ريفي، ومرة أخرى في إطار يرتكز انتشاره في البيروقراطية القانونية. حكاها للتنوخي "غلام كان يخدم أبي رحمه الله [وكان قاضيا يخدم في إمارة جنوب خوزستان]، قال حدثني أبو الحسن علي بن الحسن الصيدلاني البناتاذري، خليفة القاضي، على القضاء ببناتاذر"[٤٠]. من اسمه "ابن الصيدلاني"، يبدو أنه بجانب أنه قاض، جرت في دماء طبية في عروقه. ربما نتيجة زهو

محلى، فى قراءة المخطوطة التى تتبعتها يدين للطبيب الذى لا يذكر اسمه، وهو بطل القصة، بابتكار دواء جديد تماما حين فشل أطباء المدينة.

قال [الصيدلانى]: كان عندنا بسوق الأربعاء، من بناتاذر غلام حدث من أولاد التناء، لحقه وجع فى معدته شديد، بلا سبب يعرفه، وكانت تضرب عليه فى أكثر الأوقات ضربانا عظيما، حتى كاد يتلف، وقل أكله، ونحل جسمه. فحمل إلى الأهواز [أقرب مدينة كبيرة]، فعولج بكل شىء، فما نجع فيه دواء، فرد إلى بيته وقد يئس منه.

{ومر بحينا آسن أو بعض الآسية، سمع به والد الغلام، فأرسل فى طلبه}[٤١]. وأراه ولده. فقال له الطبيب: اقعد واشرح لى حالك، منذ حال الصحة، فشرحها. وطاوله فى الحديث، إلى أن قال له العليل: إنى دخلت بستانا لنا، وكان فى بيت البقر منه رمان كثير، قد جمع للبيع، فأكلت منه رمانات عدة.

فقال له الطبيب: كيف كنت تأكل؟

قال: كنت أعض رأس الرمانة بفمى، وأرمى به، وأكسرها، وآكلها، قطعا قطعا.

فقال له الطبيب: فى غد أعالجك، وتبرأ بإذن الله تعالى، وخرج.

فلما كان الغد جاء بقدر إسفيذباج [حساء- المترجم] قد طبخها بلحم جرو سمين، وقال للعليل: كلْ هذا.

فقال: ما هو؟ قال: إذا أكلت، عرفتك.

قال: فأكل العليل. فقال له الطبيب: امتل من الطعام، ففعل، ثم أطعمه بطيخا كثيرا، ثم تركه ساعة، وسقاه فقاعا قد خلط بماء حار وشبث[٤٢].

ثم قال: أتدرى أى شىء أكلت؟ فقال: لا أدرى.

قال: أكلت لحم كلب، فحين سمع الغلام ذلك، اندفع فقذف جميع ما فى بطنه.

فأمر الطبيب بعينيه ورأسه فأمسكا، وأقبل يتأمل القذف، إلى أن طرح الغلام شيئا أسود، كالنواة الكبيرة، يتحرك.

فأخذه الطبيب، وقال له: ارفع رأسك، فقد برئت، وفرج الله تعالى عنك[٤٣].

[بعد أن سكن الطبيب نفس الغلام، وصب على رأسه ماء الورد، وسقاه شيئًا يقطع الغثيان، يعرض القراد على والد الغلام، ويفسر منطقه للمريض].

وقال له: إنى قد ركنت أن الموضع الذى كان فيه الرمان، كان فيه قردان من البقر، وإنه قد دخلت واحدة منهن فى رأس إحدى الرمانات التى اقتلعت رءوسها بفيك، فنزل القراد إلى حلقك، وعلق بمعدتك يمتصها. وعلمت أن القراد يهش إلى لحم الكلب، فأطعمتك إياه، وقلت: إن صح ظنى، فسيعلق القراد بلحم الكلب، تعلقا يخرج معه إذا قذفت، فتبرأ، وإذا لم يكن ما ظننت صحيحا، فما يضرك من أكل لحم الكلب. [وجاءت كلماته الختامية لتحولها إلى حكاية تحذيرية. ...] فلا تعاود بعد هذا إدخال شيء إلى فيك لا ترى ما فيه.

نقلات جديدة فى رواية القصة:

مشاهد من الحياة المحلية:

يتمثل جزء من إغراء الحكاية الطبية، وربما تفسير لإحكامها بوصفها جنسًا أدبيًا جديداً، فى أنها تسمح للراوى برفع النقاب عن الحياة المحلية وكشف مشاهد من حميمية دنيوية استثنائية. فى أمثلة أخرى غير تلك التى اقتبسناها للتو، يمنح المنظور الطبى المحلى دورًا أساسيا للعلاقات الموجودة بالكاد فى معظم الأنماط الأخرى للقصة؛ العلاقات العائلية، والعلاقات مع خدم العائلة. قد يتم تصوير الأطفال أو مواقف البالغين تجاه الأطفال بفهم ورقة. تلمح القصة الأخيرة لهذا، لكن أكثر الأمثلة توسعا ترى فى قصة الرازى وابن شخص محلى بارز فى شمال إيران يأس الرازى من علاجه[٤٤]. الداية العجوز للغلام المحتضر ترعاه وحدها فى مكان إقامتها بناء على طلبه، لأنه لم يعد يحتمل أن يكون فى صحبة غلمان أصحاء أعدهم أبوه له. وبينما

الداية فى شغل، يحاول أن يقتل نفسه بتناول طبق مفضل أعد لها وقد رأى ثعبانا يبصق سمه فيه(٤٥). فى هذا القصة، الشفاء عرضى، ووالد الغلام، وليس الرازى، هو الذى يقدم تأملا عقلانيا ومعرفيا. يقول الرازى: "فعجبت من ذلك، وذكرت أن الحكماء الأوائل قالوا: إن المستسقى إذا أكل من لحم حية عتيقة مزمنة لها مئون سنين برأ، ولو قلت لك، إن هذا علاجه، لظننت أنى أدافعك، ومن أين يعلم كم عمر الحية إذا وجدت؛ فسكتُّ عنها." هنا مرة أخرى، يستمتع رجل عادى باستعراض معرفته الطبية.

يحكى الرازى القصة بضمير المتكلم، وانتشرت على أيدى ثلاثة من معاصريه، جاءوا جميعا، مثله، من الرى فى شمال إيران، وكان أحدهم طبيبا وتلميذا له. للقصة إسناد قوى، باستثناء أنه -كما يلاحظ التنوخى- لسبب لم يسمعها قط من محدث محدثه، مع إنه كان يعرفه جيدا، ولم يسمعها محدثه قط من تلميذ الرازى، رغم إنه رآه وكان يعرف أنه راوية ثقة لأحاديث النبى. من كتاب **"الفرج"** للتنوخى، تأخذ القصة طريقها، بعد حوالى ثلاثة قرون، إلى كتاب **"عيون الأنباء فى طبقات الأطباء"** لابن أبى أصيبعة (ت: ٦٦٨هـ/ ١٢٧٠م)، كما كان الحال بالنسبة لقصة رجل يبتلع علقة دون أن يعرف ويعالجه الرازى بإجباره على تناول كمية كبيرة من الطحلب الذى تلتصق به العلقة،(٤٦) وهى تنويعة على قصة الولد والقراد التى اقتبسناها من قبل(٤٧). **إسنادها** ضعيف، يقدم محدث التنوخى مصدره بأنه "بعض أهل الطب الثقات". وهما فقط القصتان اللتان يقتبسهما ابن أبى أصيبعة عن الرازى، ولا يبدو أنهما توجدان فى أدبيات بيوجرافية طبية سابقة(٤٨). لا يحكى الرازى قصصًا من هذا القبيل عن نفسه فى ملاحظاته للحالات، لكن -اتساقا مع سمعته- قصة العلقة، باستثناء قصة سم الحية، منطقية بالتأكيد.

ينبغى للبطل الطبى دائمًا أن يعرض منطقا، كما رأينا، ويفضل أن تكون السيطرة على الوضع، والقصص التى يقدم فيها تشخيصٌ مبدعٌ بؤرةَ المشاكل الصعبة، أبطالها قابلون للتبادل والممثلون الآخرون ليسوا شخصيات بقدر ما هم حاملون للون المحلى. لكن حين تنقسم البؤرة بين الطبيب والمريض، تؤثر مشاعر الأخير، ولا يمثل الاستدلال المنطقى إلا جزءًا من الحبكة. قصة سم الحية مركب معقد يوضح هذا. يحاول الغلام

الانتحار لأنه خمن ما قاله الرازى عن تطور الحالة. بدل أن يعالج الرازى المريض، دوره العادى لمشارك حكيم مع الطبيعة تحول إلى الوجيه، الذى يلاحظ مراحل تفاعل ابنه مع السم ويقرر أن يأخذ مساره. لكن بقدر أهمية للتفاصيل الإكلينيكية تأتى أهمية اللمسات التى توضح حب الأب لابنه، وثقته فى الداية، وحرص الابن، حتى وهو يعتقد أنه يحتضر، على ضرورة ألا يُؤذَى شخص صدفة بتناول الطعام من الطبق المسمم. تقدم الداية والغلام أجزاء جوهرية من الحديث، وقمة النقط الدرامية فى القصة المشهد الذى يخبرها فيه بأنه تناول السم.

قصص السيرة الذاتية: التشويق والحجة:

تشكل القصص التى بها راوى السيرة الذاتية الذى هو نفسه المريض، جنسًا أدبيًا فرعيًا من الحكاية الطبية التى تقدم تنوعات مهمة. وفيها يأتى الشفاء بشكل عرضى، وبواسطة الشخص نفسه، وبشكل طبيعى، مثل الشفاء بسم الحية. ويتبين بعد ذلك أن هذه العلاجات لها أساس علمى منطقى، كما هو الحال فى القصص التى يكون الطبيب فيها البطل. لكن السمة الحاسمة ليست طبيعة الشفاء، بل حقيقة أن هذه قصص ذاتية. على العكس من تلك القصص التى تستخدم المنطق وبطلها الطبيب، بلا منطقية غريبة وهو اكتشاف كبير فى فن حكى حكاية مشوقة، حكاية ناج عن السيرة الذاتية أكثر إثارة من أية قصة مختلفة بصرف النظر عن براعة وسائلها. تحمل القصص الذاتية الخوف، وتجعل القارئ يخاف مع البطل وليس فقط من أجله. فى القصص الذاتية، يمكن أيضا تمييز نوعية الخوف والمعاناة بشكل أدق مما يحدث فى القص العربى الوصفى التقليدى بمعجمه المحدود وغير المحدد إلى حد ما فى المصطلحات الانفعالية. على سبيل المثال، فى قصة سيرة ذاتية عن شفاء تلقائى من شلل تام مزمن نتيجة لدغة حية، يصل البطل إلى الدرك الأسفل من المعاناة بعد عام من اليأس التام، عَمًى وخرس، كان أثناءها عاجزا عن القيام بمعظم احتياجاته الأساسية المعروفة لزوجته. تطلب امرأةٌ أخرى أن ترعاه، ويسمع مصادفة (ونسمع) زوجته (أرملة

مولاه السابق، الذى تزوجها لصيانتها)، تخبرها، بصيغة مفزعة، بأنه "لا حى فيرجى ولا ميت فيسلى". نشاركه رعشة البؤس واليأس، ونشاركه أيضا الأعجوبة المنفصلة التى يشعر بها، تلك الليلة، بعد نوبة من الألم، يجد أطرافه وقد تحركت ويبدأ اختبارها[٤٩]. (التفاصيل الجسدية والانفعالات أكثر تطورا فى نسخة **"الفرج"** من هذه القصة عن نسختها فى **"النشوار"**).

ربما يكون للحكايات التى يسمح بها للمريض بوصف خبراته أعلى قيمة وثائقية مباشرة، فى نقل شيء مما شعر به العليل. وهنا أيضا يكمن الاهتمام الأدبى، حين تتحدث الشخصيات، تتحدث عن مواقفها الخاصة، دون صناعة نظائر متناصة، أو ابتكارها. ويسمح لها بقول ما تشعر به، لا ما ينبغى أن تشعر به. إنها تظل تكرر أن العلة والمعاناة، فى المجموعة موضع المناقشة، لا تعتبران مكونين للشخصية- باستثناء مثالنا الأخير، حيث يصبح المشلول زاهدا- أو جديرة بالتفكير لمصلحتها بمجرد شفاء المصاب. ما يفكر فيه المصاب غالبًا، برضا كبير، الطبيعة الانفجارية للشفاء والعدد الاستثنائى من مرات التطهير التى تصاحبه عادة. ومرة أخرى، هناك عادة تلذذ لافت بالمصطلحات الطبية[٥٠].

حقيقة أن المريض نفسه يستطيع تقديم وصف واضح للكيفية التى يتصرف بها جسده وتقدم العلاج يشير إلى حقيقة أن التأكيد، ربما غير المتوقع، على الذاتية يسير جنبًا إلى جنب مع موقف حرج متأصلة فى الطريقة معالجة القصص الأكبر. القصص الذاتية خلافية. إنها تمثل جانبا واحدا من مناظرة. وتسيطر عليها الفكرة المشجعة بأن لكل داء طبيعى علاجًا، فى الطبيعة، حتى حين لا يوجد طبيب. يعتقد بورجل أن هذا، إحصائيا، هو الموقف الذى يمثل بأقصى قوة فى مجموعات الأحاديث المعتمدة، ويضيف بأنه "كان يستشهد بحديث عادة فى تقديم الكتب الطبية، 'ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء'"[٥١]. أشعر أنه يبالغ، ربما يكون صحيح البخارى الأكثر ملاءمة للطب،[٥٢] لكن حتى فيه، التركيز على الدعاء، التلاوة السحرية للقرآن والقليل من الأدوية الطبيعية مثل العسل، رغم فكرة ضرورة وجود مجال واسع من الأدوية التى وهبها الله، فإن الذخيرة المتفق عليها ثابتة حقًا ومحدودة جداً.

توضح قصص التنوخى موقفًا مختلفًا إلى حد ما. يمكن اكتشاف العلاجات الطبيعية بالصدفة حتى حين يفشل الأطباء، ولا تقتصر على تلك التى حددها النبى، والحوادث العجيبة تعمل على تأكيد الاتساق الأساسى للطبيعة. يستخدم الأطباء العلاج عادة بالأضداد ليساعدوا على إصلاح أى اختلال فى الأخلاط، لكن الطبيعة فى ذاتها يمكن أيضًا أن تشفى بعلاج الشيء بمثله. تأثيرات ضربة على الرأس، على سبيل المثال، يمكن علاجها بأخرى،[٥٣] أو لدغة عقرب، وهى قاتلة عادة، يمكن أن تعالج البرسام، وهو نوع من التهاب الدماغ[٥٤]. حتى الطب النبوى يعمل عادة بتجانس منهجى، مع التعاويذ أو التلاوات القرآنية **(الرقى)**- على سبيل المثال، مثل تعويذة مكتوبة لمنع الإجهاض، تقتبس الآية ٤١ من سورة فاطر: "إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ أَن تَزُولا ..."، وأخرى لمنع نزيف الأنف، تقتبس الآية ٤٤ من سورة هود: "وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاء أَقْلِعِي...!"[٥٥] **(تعلق** تعويذة نزيف الأنف على الجبهة ورقية الإجهاض على الخاصرة).

هاتان التعويذتان، على ما يبدو، ليستا رقيتين شعبيتين، أو ليستا مجرد رقيتين شعبيتين. كتبهما موظف كبير[٥٦] "على أصل وقع عليه فى ذلك"، ويبدو أنهما تعكسان تطبيق التفكير المنطقى أو القياسى على الأذن باستخدام التلاوات الشافية اقتداء بالنبى. لكنهما مختلفتان جدا عن التلاوات العلاجية القرآنية غير المحددة الموضحة فى كتب **الحديث**. فى **صحيح** البخارى، كتاب الطب به سلسلة من الأبواب القصيرة عن استخدام الرقى العلاجية، وتتكون من تلاوة الفاتحة، أو أدعية للنبى، وليس منها من تذكر المرض الذى تعالجه أو تؤسس أى قياس منسجم. إذا كانت تؤثر فهى تؤثر بالإيمان وحده، وعلينا ألا نبحث عن أسباب أخرى[٥٧].

فى التقابل بين التلاوات المستخدمة فى **الأحاديث** وأمثلة التنوخى عن التعاويذ العلاجية من الحياة الحديثة، لدينا شاهد آخر للنمط وضد النمط للنوع الذى أشرنا إليه من قبل. ونجد أيضا شواهد أدق، مصطلحات الإشارة فيها أدبية لا دينية، لكن فيها مرة أخرى، ما يقدم على أنه واقعى يحمل معه تحديا ضمنيا للأفكار الواردة.

وصف التعاويذ التى أشرنا إليها للتو، وتعاويذ أخرى تمنع الإجهاض، للتنوخى ابن الكاتب الذى دونها، ويقول إننا، هو أو عائلته، "وجربنا ذلك عليه طول السنين فلم يخطئ". (التعاويذ التى أثرت على المبادئ المماثلة و"جربت" بشكل مماثل كانت منتشرة أيضا بين نسباء أبى التنوخى من المعتزلة)[٥٨]. يقدم ابن الكاتب، الذى قال له: "كنت فى شبابى أتمتع بالجوارى والمماليك، وكان العزل يثقل على جدا"، وصفته الخاصة للطب لمنع الحمل، وهذه المرة إجراء ينبغى أن يعلق بطريقة غير محددة على المرأة. رأى مكوناته- بِنْجًا أساسا- فى حلم. حين شك فى تأثيره "ما سمعْتُ هذا من طبيب"- أخبره صوت الحلم (بدلا من أن يوبخه لسؤاله عن معلومات خارقة) بأن يمتحن صحة كلامه، بأن يضعه فى قارورة ماء ويجعلها على النار، فإنه لا يغلى ولو مكث سنة، ويتأكد[٥٩]. نجحت التجربة، ويتضمن ذلك أن منع الحمل حدث أيضا، وهكذا تخلص من القلق الذى أصابه فى الحلم، من بيع جاريته التى اشتراها بدنانير كثيرة دون خسارة (وهو أمر يصعب عليه شرعا إذا حملت، حيث لا يمكن بيع جارية أنجبت من مولاها)[٦٠].

لا تقف القصة فى مواجهة العلاج الإيمانى النبوى وحده، بتأكيدها على البرهان بدلا من الإيمان، لكن أيضا فى مواجهة قصص الحب الرومانسى التى جمعها التنوخى فى الباب الأخير من القصص فى "**الفرج**"، وفيها يقنع البطل نفسه، وقد مر بأوقات عصيبة، بأن عليه أن يبيع جاريته المحبوبة، التى قضى معها سنوات طويلة، ليمنحها فرصة لحياة أفضل[٦١]. وفى هذه القصص، المرأة لا تنجب ولا تحمل. ويبدو هذا غير محتمل- البطلات الجوارى التاريخيات فى "**كتاب الأغانى**" لأبى الفرج الأصفهانى كثيرا ما ينجبن عدة أطفال- لكن هذا ضرورى لإضفاء مصداقية على الحبكة من منظور القيود الشرعية التى ذكرناها للتو. المثالى للحب الإيمانى شبه الزوجى بين جارية ومولاها الذى يصوره التنوخى فى "**الفرج**" جزء من مناظرة مستمرة عن طبيعة الحب الحديث، ويبدو أن التنوخى شيده من مصادر متفرقة، محاولة تطعيم المزاج الغنائى لقصص الحب البدوى عن محبين يظلون مؤمنين حتى الموت بقصص الحب القاسى عن الحب الظالم بين النبلاء العباسيين والجوارى، وتم تصوير الاثنين بشكل

جيد فى "كتاب الأغانى"، وقد درسه التنوخى قبل أن يبدأ مساره كاتبا. العاطفة غائبة عن "نشوار". ومع ذلك لم يكن ليجد الشاب العملى بشكل فج فى "نشوار" بشكل طبيعى سبيله إلى صفحات الأدب المهذب، حيث يغطى الحب الفاسد عادة بشكل من الرومانسية، حتى لو جاءت الرومانسية بشكل مؤقت. ومن المفترض، إذًا، أن التنوخى توقع أن يلاحظ التقابل الضمنى بين الحياة والفن.

القصة وصناعة الأفكار:

بناء على نمط القصص التى وصفناها للتو وعلى أسانيدها، يبدو أنه كان هناك ولع بالطب العلمى بين الناس المشتركين فى مظهر معين أو "تقنية فكرية" معينة (باستخدام التعبير الذى ابتكره مايكل كوك Cook ليصف الطريقة المثيرة التى اعتمدت بها مجموعة من أشكال الإقناع على مذهب المعتزلة فى هذا العصر)،[٦٢] وليس فقط على الطبيب العلمى، بقدرته على اكتشاف أسباب معتادة لأعراض غير معتادة، لكن حتى الطبيعة نفسها، بقدراتها على تصحيح نفسها، يمكن أن تعتبر أبطالا ثقافيين من أناس يفكرون بهذه الطريقة. حقيقة أن العلاجات العلمية البطولية يمكن التنظير لها ووصفها بشكل يحتمل الصحة، ويعاد عرضها لجمهور من القراء (رغم أن مختار) فى صورة لا تختلف عن القصص الرخيصة، تناظر وثبة فى الخيال، إنها طريقة جديدة لتجسيد الأفكار فى عمل، وقد اقترحنا بالفعل أن العملية خلافية، ويمكن أيضًا أن تولد أفكارًا جديدة، أو طرقًا جديدة لتوضيحها.

المرحلة الأولى من هذه العملية الإبداعية هى استخدام القصص وسيلة للتفكير يمكن أن تمد الأفكار إلى حدود جديدة أو تنقلها -فى النهاية- إلى سياقات جديدة. ومن أمثلة دفع الأفكار إلى حدودها، التعاويذ التى يصفها التنوخى هى وسائط القصص القصيرة التى تخلو من الحبكة، التى تشكل سلسلة تشهد على اختبار "الوصفات" وتوحى بأن السمات أو المبادئ العامة التى تشكلها فعالة. هذه المبادئ شفافة ويمكن أن تستخدم- وتستخدم فى بعض الحكايات- لابتكار رُقًى جديدة.

ويختلف هذا اختلافًا تامًا عما نجده فى كتب **الحديث** فى القرن الثالث/ التاسع. هناك **رقى**، مثل العلاجات النبوية الأخرى، تقدم فى شكل سلسلة تبدو غير منهجية بشكل متعمد ومصممة لتعوق القياس والاستقراء. بعد ذلك بكثير فقط، على سبيل المثال، عند ابن القيم الجوزى (٦٩١-٧٥١هـ/ ١٢٩٢-١٣٥٠م)، تُختار الأحاديث من البخارى وأنداده بطريقة تؤكد أن عدم السعى للعلاج الطبى خطأ دينى، ونُظِّمت بعد ذلك منهجيا لتدعم نظرية طبية[٦٣]. لكن فى ذلك الوقت، استعار أيضا الطب النبوى شيئًا من إطار طب جالينوس مع افتراض أن العلاج شيء ينبغى أن السعى إليه وينبغى على المريض أن يفهم الكيفية التى يعمل بها[٦٤]. ربما يكون التنوخى، بوصفه قاصا وليس بوصفه من المعتزلة، رائد هذه النزعة، التى يبدو أنها نشأت نتيجة الارتباط المستمر بالأدب، وخاصة قصص الذكاء والحب والاهتمام الإنسانى، الأرضية الخيالية المشتركة لكل المذاهب (كما قد يوحى المثل المبكر لابن قتيبة، وكما أوضحت دراسات المفكرين التقليديين التالين)[٦٥]. على سبيل المثال، لدى ابن القيم الجوزى السنّى الكثير مما يقوله، فى سياق طبى، عن الحب والافتتان والعلاج النفسى للأخير، ومناقشاته ليس لمشاعر المحبين وتفاعلاتهم فقط بل للمرضى عمومًا تتأسس على أفكار التوازن والذوق التى تنبثق من التقاليد الأدبية كما تنبثق من التقاليد الدينية والطبية.

وفيما يتعلق بابتكار أفكار جديدة، ربما لا يتغير بناء حكاية قديمة عن حصافة طبيب كثيرا حين تطبق، فى الحكايات التى يرويها التنوخى، على الرازى أو شخصية حديثة أخرى، لكن التفاصيل الثقافية تتغير بدرجة ما، والاهتمام بالتفاصيل الإكلينيكية المطعمة بحقائق اجتماعية خاصة- حتى كما يصورها رواة ينتمون إلى نخبة اجتماعية- لا يمكن فقط السماح بتوليد تقنيات تتحرر من الأعراف الأدبية، كما فى قصة المشلول. فى نسختى "**الفرج**" و"**نشوار**" لهذه القصة، يتوازى النمط الأساسى للعجز المفاجئ يليه شفاء مفاجئ عكسيا مع علاقة الرجل بزوجته. تزوجها، "وقد علم الله، أننى لم أرد بذلك إلا صيانتها"، ثم يعتمد عليها تمامًا وفى النهاية يطلقها. تجسد نسخة "**الفرج**" البطلين بشكل كاف لتنتج دراما مشاعر، لا مجرد موقف. وطبقا لنسخة

"نشوار"، الرجل مملوك بيزنطى سابق وجندى، نشعر بامتنانه العميق لمولاه، ويقال إنه كان جنديًا أيضًا، وقد رباه من الطفولة، ودربه على السلاح ومات بعد أن أعتقه. ومن هنا تأتى رغبته فى "صيانة" أرملته، وهذا يقدم تحولا آخر لعلاقته بها وإحساسه بتفاهتها، ويمنحها دورًا أكبر. حين يشفى، تحاول أن تبدأ الحياة معه على أسسها القديمة مرة أخرى بالسؤال، بعد أن قص شاربه: "ما تصنع؟ الساعة يعيبك رفقاؤك". ليصدها (كما فى نسخة "نشوار") بقوله: "بعد هذا لا أخدم أحدا غير ربى". الكلمات الأولى للمشلول بعد شفائه يمكن اعتبارها صيحة ("يا قديم الإحسان، لك الحمد!")، ليكتمل الأمر ويصبح زاهدًا، أو هذا ما نستنتجه- لكن أيضا، كما نخمن، نتيجة اشمئزازه من زوجته. الاهتمام الأكبر الذى يمنح فى نسخة "الفرج" للارتباطات القديمة لعرفان المريض بالجميل يوضح عدم عرفان الزوجة بالجميل (كما يراه)، ويعطى بعدًا جديدا لصيحة "يا قديم الإحسان".

هذه النسخة ليست قصة تحرر فقط لكنها أيضا قصة تحول، أو بالأحرى قصة يؤكد فيها قرار البطل بتكريس حياته لعبادة الله شروط اعتناقه الإسلام، وامتنانه للرجل الذى رباه، ويلبيها. لكنها تحتفظ بالسمة الغريبة المتمثلة فى أن المملوك السابق الغريب حين يصبح موضوع تبجيل مسلم، يبتعد تدريجيا من عليم ببواطن الأمور (رجل له زوجة ورفاق) إلى شىء غريب. يكرر باستمرار تعبير "يا قديم الإحسان"، لكنه لا يقبل الانخراط فى أى معتقد شعبى بأنه شفى برؤية النبى وبلمسة منه وأنه "رجل استجيب لدعائه" (ومن ثم احتمال أن يكون شفيعًا للآخرين).

محدث التنوخى بالقصة، أبو الحسن أحمد بن يوسف بن البهلول، المعروف بابن الأزرق، الذى يستشهد به ٦٤ مرة، نسيب والده ومن المعتزلة. وكان المشلول الذى شفى شخصًا مشهورًا فى بغداد، وفى إسناد نسخة "الفرج"، يقول ابن الأزرق إنه كان "صديقا لأبى". وفى نسخة "نشوار"، يستغل ابن الأزرق رفضه فكرة أنه شفى بمعجزة، ويضيف مثالا من خبرته الخاصة عن كيف يقبض العامة على أى شىء غير عادى

ويجردونه من المنطق(٦٦). يُقدِّم المشلولُ الذى شفى بالعكس عينةً للعقلانية الفطرية الصادقة. الخروج من تصميم قصة فرج بتشابهات تيمية مؤكدة وحبكة مغلقة بدقة، تجعله إضافة ابن الأزرق شعارًا للحقيقة، واقعيا وطبيعيا وتلقائيا- أداة جديدة فى الأدب حيث لا شىء يرى عادة أو يرى بشكل متعمد باعتباره فجا أو بريئا تماما. ومن النادر، خارج أدبيات الحديث، أن تصرح الكتابة العربية بأنها بسيطة، نسخة من الحياة أكثر تأثيرا من أن تكون بدائية.

مشكلة توحيد الحياة والفن والأفكار:

الأفكار الطبية فى الأدب وشعر المناسبات:

كيف نتعرف على مثل هذه الشعارات والأفكار والمناظرات التى تتلاقى فيها؟ نادرا ما يُفصَح عن ركيزة الأفكار صراحة فى القصة أو حتى فى الكتابة الوعظية. على سبيل المثال، من المألوف فى كتابات الأدب فى هذا العصر أن يَعِدَ المؤلف، فى افتتاحيته، بأن ينوِّع المادة والنغمة ليشد انتباه القارئ. إن المبدأ التعليمى عن استخدام مجموعة متناغمة لا يبدو أبدا أنه يُعزَى إلى أية سلطة. لكن -إنه- فى ثقافة وضعت قيمة كبيرة للذاكرة، ويبدو أنها، فى هذه الفترة، لم تنتج كتيبا عن فنون الذاكرة، من المؤشرات التقنية القليلة التى لدينا عن الكيفية التى ربما نجح بها الناس فى استيعاب كميات كبيرة جدا من مواد احتاجوا إلى معرفتها ليعتبروا متعلمين. أتوقع أن وصفة تنوع القائمة الفكرية لتسهيل عملية هضمها قدر المستطاع تصبغ التغذية ونفسية المريض، وتومئ إلى مبدأ جالينوس عن مواءمة العلاج الطبى لطبيعة المعالَج. لكن هذه النظرية لا تستدعى أبدًا، بقدر ما أعرف. وربما يمكن أن نعتبر هذا إشارة إلى مدى اندماج بعض الأفكار الطبية بشكل لا يقبل الفصل فى المسار العام للأفكار.

ثمة نقطتان أود طرحهما فيما يتعلق بهذا؛ الأولى: إن مواضع غرس الأفكار نفسها لا يمكن التنبؤ بها، بقدر ما قد تنتج تأثيرات تخصيب نمط من التفكير منتجات

قد يبدو أنـها لا علاقة لها بذلك النمط من التفكير فى ذاته، كما نرى فى الجزء الأخير من هذا الفصل.

النقطة الثانية حقيقة أن التعليم الحديث يميل إلى التخصص يجعل من الصعب كتابة تاريخ الأفكار العربية. كثيراً ما تُقتفَى الأفكارُ إلى حدود تخصص ما، لكنها لا تتجاوزه. لكن الأفكار لا تنتشر ولا تتطور على هذا النحو بالضرورة؛ إنها تعبر الحدود غالبا. وهكذا، رغم إن العربية فى القرون الوسطى بها أدبيات ضخمة من الأفكار يعبر عنها صراحةً على هذا النحو، وهى، على ما أعتقد، مميزة تماماً لثقافةٍ يتم التعبير عن بعض أفكارها الرائدة بشكل مجرد، لكنها تستكشف فى حكاية، أو فى أشكال أخرى للتعبير، لا تكون تحليلية بشكل صريح. قد تناقش -كما رأينا- مشكلة تثار فى تخصص، مثل **الحديث** أو علم الكلام، خارج قواعد هذا التخصص وتقاليده(٦٧). وهذا لا يثير الدهشة، نظرا لأن كُتَّاباً مثل التنوخى، أو ابن قتيبة، أو الجاحظ، كانوا على دراية كبيرة بعدة مجالات معرفية تعتبر الآن منفصلة.

ثمة مثال فج نسبيا لهجرة الأفكار عبر التخصصات يتمثل فى تأثير الطب على الشعر فى عصر حركة الترجمة. ولأن الشعر كان يقدم وظائف اجتماعية- التهنئة والتعزية، على سبيل المثال- فقد ارتبط بعضه مباشرة بالعلاج الطبى السائد، وهناك فروع ثانوية من الشعر غرضها وصف إجراءات من قبيل **الفصد** بمصطلحات تمثل روتينا كريها بوصفه حدثا بطوليا وتستخدم الاستعارات لتمجيد تفاصيل مؤلمة. وقد كتب هذه القصائد رجال الحاشية ليفوزوا بالحظوة عند مرضى من ذوى الجاه، وكان لها أيضًا هدف علاجى مباشر، وهو التعجيل بالشفاء برفع الروح المعنوية للمريض، وهو مبدأ جالينيوس الذى تؤكد عليه الكتيبات الطبية فى ذلك العصر وتنص عليه القصائد نفسها أحيانا(٦٨). ورغم إننى وصفت هذا للتو بأنه مثال فج للانتقال، فإن القصائد، التى تمثل جنسًا جديداً وحديثًا تماماً، تكشف عن درجة عالية من التكامل. وفى مفارقة، تدين بهذا لوظيفتها العلاجية: وظيفة الشاعر مساعدة الطبيب بإبهاج المريض دون إرهاقه، ويفعل هذا ببراعة بترجمة الحقائق الطبية إلى موتيفات شعرية مألوفة.

شعر المناسبات من هذا النوع واقع يومى يُجرُّ إلى الأدب ويجر الأدب إلى الحياة، حياة فى المستويات العليا من المجتمع، أى لأغراض عملية معينة. لا ينخرط أدب من هذا النوع فى مناظرة فكرية أو أيديولوجية أو يعالج الحياة خارج حدود الذوق الرفيع. الحالة التى تبدو فى البداية مماثلة حالة كتاب عن الطب والشعر كتبه أمير عباسى وكان أيضا شاعرا رائدا ومنظِّرًا للأدب، وهو ابن المعتز، الذى توفى فى بغداد سنة ٢٩٦هـ/ ٩٠٨م فى منتصف الأربعينيات من عمره فى محاولة خرقاء لتنصيبه خليفة[٦٩]. وضع مختاراته من الأوصاف الشعرية للخمر، "**فصول التماثيل فى تباشير السرور**"، الذى نوقش قليلا فى الدراسات الحديثة، فى عصر كانت فيه الخمريات من أكثر أشكال الشعر انتشارا. ويقول إنه كتب الكتاب فى عزلة، وقد فر من مجتمع البلاط مشمئزا من التصرفات السوقية لرفاقه[٧٠]. على عكس ابن قتيبة، لا يهدف إلى إصلاح جيل جاهل- آداب الخمور للنخبة، لا للمدعين، كما قال النبى، المساواة بداية النهاية[٧١]. بدلا من ذلك، يبدأ الدفاع عن فخامة وكياسة حقيقيتين، رمزهما الخمر، وإلى توضيح المزايا الطبية لشرب الخمر، وهذا المسعى يشكل معظم الكتاب.

يقول ابن المعتز إن الخمر مفيد تماما، ويقى من الأمراض إذا استخدم باعتدال[٧٢]. ولا يخصص إلا فقرة سطحية أو فقرتين فى منتصف الكتاب لفكرة أنه قد يكون محرما فى الإسلام، ويستشهد **بالأحاديث** ليوضح أن النبى لم يحرمها قط بكلمات كثيرة جدا، والخليفة الثانى التقى جدا عمر بن الخطاب- الصحابى الذى يقال إنه كان أكثر تشددا من النبى نفسه بكثير- تناول الخمر بناء على أوامر طبيبه، وشربها فى عدة مناسبات أخرى[٧٣]. إن الجريمة الوحيدة التى تستحق العقاب شرعا ليست الشرب بل السكر، الذى يعرف بشكل متسامح بأن "حد السكر أن لا يعرف الشارب ثوبه ولا يهتدى إلى منزله"، أو "حد السكر أن يخلط فى الكلام وينعقد اللسان ويميل البدن" أو بتعريف مرجعية شرعية بارز (أبى يوسف، ت ١٨٢هـ/ ٧٩٨م، الأب المؤسس للمدرسة الحنفية فى الشريعة التى كانت مفضلة كثيرا فى عصر الخلفاء العباسيين الأوائل): "السكر الذى يجب فيه الحد أن لا يعرف الإنسان سماء ولا

أرضا"[٧٤]. بقية الكتاب مزخرف باقتباسات منهجية من "الأطباء" عن فوائد الخمر وخصائص ثلاثة أعمار مختلفة وأربعة ألوان مختلفة للخمر، يزعم ابن المعتز أنه حصل على بعض هذه المعلومات بشكل شخصى من حنين بن إسحاق، طبيب البلاط ومترجم جالينيوس، الذى توفى فى ٢٦٠هـ/ ٨٧٣م وابن المعتز فى الثانية عشرة تقريبا[٧٥]. ويقدم وصفات تفصيلية لبدائل الخمر التى لها، بشكل منفصل، بعض المزايا الطبية التى تجتمع فى الخمر،[٧٦] ثم يتناول الخمر بشكل شامل وعلمى بوصفه فرعا من الغذاء[٧٧].

الغرض من الكتاب كما يصرح فى عنوانه، الاستشهاد بتشبيهات شعرية عن الخمر، لكن الطب والشعر ليسا متكاملين تماما. يمكن للتقاليد الشعرية أن تنحنى جزئيا فقط لهدف ابن المعتز فى أن يذيل أيديولوجيا لنخبة البلاط حيث أسمى مزية للخمر تخليص الأمراء من الهموم وتقوية صحتهم، وهذا رغم حقيقة أن ابن المعتز نفسه كان شاعرا ويمكنه -إذا أراد- أن يكتب شعرا يطرح فيه قضاياه. ميزت رينا درورى Drory، فى مناقشة **تأثير الواقع** effet du réel فى خمريات أبى نواس (ت: ١٩٨هـ/ ٨١٣م تقريبا)، بين القصائد المليئة بـ"مفردات الواقع"، التى "لا تستخدم لنقل الواقعية بقدر ما تدعم صورة دقيقة"، وتلك التى تخلو من مفردات الواقع، لكنها بالعكس تنقل تأثيرا "واقعيا" أو "حيًا"[٧٨]. يدرك ابن المعتز بوضوح الاختلاف، لأن من النادر أن يوضح الشعر الذى يقتبسه المعرفة الطبية مباشرة. على سبيل المثال، فى الشعر الكثير مما يقوله عن التأثيرات النفسية للشرب (لكن ليس عن الاعتدال)؛ لكن، كما يلاحظ وهو يناقش "أراييح" الخمر أو عبيره (سواء "العطرية" أو "الردية")، "فأما التماثيل الواردة فى أوصاف العرب، فما جاءت أراييح الخمر فيها ممثلة إلا بالعطر والزهر"[٧٩]. فى النهاية، يضع أصوات الطب والشعر متجاورة، وكل منها جديرة بالثقة مثل الآخر. ولها وظيفة مشتركة كملاحق لأيديولوجيا المجاملة، لكن قواعد الفن ليست قواعد الحياة.

التنوخى، رجل حكاية:

نقارن الآن الحدود التى يلاحظها ابن المعتز فى ربط الفن والحياة بما يحدث مع التنوخى. نادرًا ما يروى الأخير قصة بنفسه، إلا إنه يظهر باستمرار فى أسانيده وفى تعليقاته الجانبية عن محدثيه، التى تخبر القارئ بعلاقتهم به فى مراحل مختلفة من حياته. من هذا المنظور، **الأسانيد** عادة نتف من السيرة الذاتية، والقصص نفسها، بوصفها إرثا من رجال، ونساء أحيانا، عرفهم، يمكن أن تعتبر امتدادًا للأسانيد يتعلق بالسيرة الذاتية. وهكذا بشكل خاص فى "نشوار" تسجيل لمحادثات شخصية لم تدون من قبل، يقول إنها تمثل قيمًا يعزها وقد تلاشت للأبد[٨٠]. القصص فى "**نشوار**"، وتلك التى فى "**الفرج**" وقد عرفها التنوخى من أشخاص عرفهم جيدًا، تعبير يجسد هويته. مكونات هوية التنوخى أديبا ومفكرًا. وهى، حتى فى "**الفرج**"، وهو عمل أكثر إثارة بكثير من "**نشوار**"، ليست حصادا عشوائيا أو محاولة لتقديم موضوع من كل الزوايا التى نوقش على أساسها من قبل. إنها تأكيد متكرر لرؤية متسقة للعالم، تأكيد لوسط فكرى وذات مستقرة (حتى لو كان للذات أن تلتئم من مصادر خارجية عن السيرة ليست بارزة الاتساق). قد يُسمَّى التنوخى **رجل حكاية** homme-réci– والمصطلح يستخدمه تزفتان تودوروف Todorov بشكل مختلف إلى حد ما فى مناقشته للرواة الأبطال فى "**ألف ليلة وليلة**"[٨١]– بمعنى أنه رجل يحقق نفسه فى عملية إعادة الحكى وسرد الأنساب التى تربطها بنفسه. أحيانا تدرك سخرية سخيفة فى الحكى، كما فى قصة الشاب ومنع الحمل، لكن لا يوجد صدام حقيقى بين الأفكار والخيال والأدب، وعلاقتها بالخبرة الشخصية والعالم وبالإيمان بواقع متسق.

حكايات التنوخي عن الكشف والمغامرة والرعب:

أنماط وأنسجة:

فى المادة التى رأيناها حتى الآن، يتقدم الإجراء الطبى أو النظرية الطبية بشكل مدروس فى النص. وأود فى النهاية أن أناقش بإيجاز أمثلة لا تصرح بسهولة

بانتسابها للطب، لكنها تدعم رؤيةً للعالم وأنماطًا لحياة الإنسان بوصفها قابلة للتفسير بشكل عقلانى متسق، وتوضح طريقة النظر إلى العالم الفيزيائى ووصفه، وهى طريقة ترتكز على تلك الفرضية وتختلف نوعيًا عن الطرق السابقة فى القيام بذلك.

بناء على قصص "نشوار" و"الفرج"، جعل الطبُّ العلمى الناسَ يفتشون، فى خبرتهم، عن الأسباب التى تكمن وراء التأثيرات، علمهم أن التأثيرات الضخمة والغريبة يمكن أن تكون أسبابها عادية، وهو ما يمكن أن يتحقق خطوةً خطوة. وهذا الموقف لا ينتج عن القصة الطبية وحدها، لكن أيضا عن القصة "العلمية" البوليسية، وأقدم مصدر باق لها هو -مرة أخرى- التنوخى[٨٢]. تركز الدراسات الرائدة لفدوى مالطى دوجلاس عن النوع الأدبى على البنية: على شكل القصص وكشف تسلل الوظائف السردية، وتؤكد أن اللصوص فى قصص الأدب لا ينبغى اعتبارهم بالضرورة فئة اجتماعية تاريخية بل فئة أدبية[٨٣]، فئة تقدم الفرصة لتطور مجموعة من الفرضيات السردية بطريقة خاصة. (إنها أكثر اهتمامًا بالسرقة من القتل أو الجرائم الأخرى التى تتطلب نشاطا بوليسيًا). لكن الفئات الأدبية تنتج بطرق معينة من الظروف الاجتماعية والتاريخية، وتلفت فدوى الانتباه بشكل مزدوج إلى بعض التشابهات فى السياقات المختلفة للقصة البوليسية الغربية الحديثة وتلك التى تناقشها[٨٤]. لكن لنقدر حقا ما تمثله الأخيرة، من الضرورى أن نفحص نسيجها كما نفحص آليتها، ولا تظهر بنيتها إلا إذا تمت رؤيتها فى سياق أدبى أوسع بدلا من رؤيتها بوصفها جنسًا أدبيًا منعزلا.

الارتباط بين الطب والاستكشاف وضع كلاسيكى فى الثقافة الحديثة، مألوف منذ سير أرثر كونان دويل Doyle وآخرين، مثل الارتباط بين حكايات الاستكشاف العلمى وحكايات الرعب والغرائب، ولا يتطلب الأمر أن نقول إن الجو العام- وضع المشهد، اللون المحلى، الوصف المختصر، والتشويق- مكون فى أهمية العلم أو المنطق فى القصة البوليسية الغربية الكلاسيكية وفى الأجناس الأدبية المرتبطة بها فى الأدب

الحسي. ولا يدهشنا أن نكتشف أن الحكايات "العلمية" عن الرعب، حيث يُقدَّم الغريب بشكل رهيب قبل أن لا يتبقى منه إلا أسباب طبيعية فى حل العقدة، توجد بالمثل مع القصص الطبية والبوليسية فى **"الفرج"** و**"نشوار"**، وقد يتحد عنصران أو حتى ثلاثة فى قصة واحدة.

فى هذه القصص الممارسة الطبية أكثر أهمية من النظرية التى لتأثيراتها أسباب يمكن اكتشافها بانتظام، وهى ممارسة ملاحظة الظواهر الإنسانية والطبيعية بشكل كامل، بدقة وبشكل صحيح. وبالنسبة للقارئ، تبدو هذه الملاحظات عشوائية فى البداية، لأنها منقولة عن راو مرعوب ومرتبك، لكن والراوى يسيطر على الموقف، يستطيع تحويل انطباعاته إلى مفاتيح تأخذ بأثر رجعى نمطا معقولا.

بما يحتمل أن يكون عملية توفيقية، اتحاد أفكار عن الممارسة العربية القديمة **للقيافة** (قراءة مظاهر الرجال والطبيعة) والممارسة الجديدة، ومرة أخرى تحفزها حركة الترجمة، للفراسة(٨٥). الملاحظة التشخيصية المنتجة فى القص الذى أعاد التنوخى صياغته فصل موجز، لكنه مكتمل بصورة مدهشة، لوصف المشهد الطبيعى،(٨٦). ظاهرة لا يُعِدُّنا شىء لها فى الكتابة العربية السابقة، لا تزال أقل فى السجل المتبقى للفنون البصرية فى تلك الفترة. وتبدو هذه الأوصاف الأدبية للمشاهد الطبيعية غير مبررة فى البداية، مقالات بصرية خالصة، محددة جغرافيا، حادة، تفصيلية، مترابطة مكانيا. لكنها تشكل دائما جزءًا من قصة، وتقدم فعليا الشروط والحبكة للمغامرات التالية. بتعبير أخر، فيها شىء مشترك مع الأعراض التى تشكل استهلالا للقصص الطبية. وتشترك أيضًا فى بعض الحيل السردية فى القصة الطبية والقصة البوليسية.

يمكن رؤية نقيض التقنيات الموجودة فى التنوخى فى دراسة كاترين مولر Muller عن تنويعات على حكاية منتشرة فى تلك الفترة، مؤسسة على فكرة **القيافة**، وتتكون من بدوى كفيف يفسر الدليل البصرى الذى يذكره له رفيق مبصر لكنه لا يفهم(٨٧). هذه التنويعات على تيمة يمكن أن توصف بأفضل شكل بوصفها أمثلة لإثنولوجيا فقه اللغة

أو بوصفها تمرينات مدرسية متنكرة فى صورة فلكلور، إنها تؤكد معجمًا عربيًا نادرًا وحكمة بدوية تأتى من الخبرة، وحبكتها البسيطة لا يحملها وصف الطبيعة.

فى التنوخى، وصف الطبيعة جزء متمم للحبكة، أو هو الحبكة، أو يحل محلها. وهكذا فى القصص الطبية، يستغرق القارئ بعمق فى مطابقة تفسيرات الطبيب للعمليات الطبيعية بالأعراض التى توصف فى بداية القصة للاعتراض على تفاهة القصة. وهكذا أيضا فى قصة بوليسية عربية مرتبطة بالأمر ارتباطًا قويا وواضحًا، يكتشف البطل الراوى سرقة مستحيلة على ما يبدو، يقرأ المفاتيح الجسدية- مشهد طبيعى من صنع الإنسان إذا جاز التعبير- ويضيق الاحتمالات، ويعيد بناء **طريقة** عمل السارق، ويتتبعه ويسترد ممتلكاته[٨٨]. بهذا المعنى، لا توجد حبكة حقيقية فى القصة الطبية أو فى القصة البوليسية. الاثنتان عموما أحداث قصيرة لا تحتوى أكثر من موقف وعكسه. والنتيجة -فى الاثنتين- استعادة التوازن الطبيعى، يسترد المريض صحته، ويرد المالك ممتلكاته.

ينبغى أن نلاحظ مدى حداثة هذا فى سياق القرن الرابع/ العاشر. الحكايات متماثلة- أداة عريقة- لكنها أيضا قائمة بذاتها، مستعيرة تقنيات من أجناس أدبية أخرى لكنها لا تلتفت صراحة إلى أدبياتها. هذا القص المتساهل، القص لمتعة حل لغز، ليس أدبا من النوع الذى يمنح بريقا ثقافيًا واضحًا، ولا يوضح مكسبًا روحيًا. فى مناقشة قصة سرقة مزدوجة، تحول فيها لص إلى تاجر هو "المخبر" ويسترد ممتلكاته، تلاحظ فدوى مالطى دوجلاس التباسًا خلقيًا، إنها "لعبة تلعب طبقا لقواعدها الخاصة، يمكن فيها أن يتغير الجانبان"[٨٩].

لكن فكرة المساواة الخلقية (أو غير الخلقية) يمكن أن تكون أكثر من لعبة، إنها تتحقق بعدة طرق فى الباب الحادى عشر من "**الفرج**"، الذى يضم قصصًا بوليسية حقيقية وحكايات عن الجريمة والمغامرة. فى الأخيرة، يمكن استخدام حافة سياسية أكثر حدة، كما حين يجادل زعيم اللصوص ابن حمدى الذى لا يسرق إلا الأغنياء، ولا يسرق أبدا من الفقراء أو من النساء، بأنه يعيد فقط توزيع الملكية لمصلحته بطريقة

سلاطين تلك الأيام. بالإضافة إلى ذلك، إنه مستعد ليعيد للضحايا، الذين يكشفون عن احتياج حقيقى، جزءًا من ممتلكاتهم. ويفعل ذلك حين يتوسل إليه تاجر بغدادى، ويرسل مع التاجر أيضًا من يوصله إلى مأمن[٩٠]. ينفذ العقاب المعنوى فى القصة الختامية من هذا الباب حين تستبقى عصابة من قطاع الطرق امرأة والغنائم. توسل الحاج ليعطوه قوسه وأسهمه ليحمى نفسه حين يكون وحيدا فى الصحراء، ويتبين أنه رام بارع بمهارة استثنائية، يقتل اللصوص ويذبح دوابهم فيتوب الناجى ويعرف طريق الصلاح[٩١].

رغم إن القصص فى هذا الباب تشترك فى تخطيط أساسى (يستعيد السرقة ضحية ماهر، بشكل بوليسى أو استراتيجى)، فإن التناسق ليس سمتها الوحيدة أو الأكثر أهمية. إنها تتراوح من المعقولة إلى الرومانسية وشبه الخيالية، مغطية مجالا من الأساليب ودرجات من الصرامة الخلقية، أو انعدامها، ويمكن أن تُعطَى كلا منها اسمًا نوعيًا مختلفًا على هذا الأساس. قضيتها المشتركة الأكثر أهمية هى أنها درامية، وأن النقطة العليا فى الدراما تكمن فى اكتشاف الضحية للفرص المادية، أو المادية والنفسية، لتحويل موقفه الجسدى اليائس على ما يبدو لصالحه. المعايير المادية للقصص تولد التشويق أيضًا، ما مدى قدرة البطل على استغلال الثغرات التى تقدمها له؟ ومن المؤكد أن هنا "لعبة من نوع ما"، القاعدة التى على البطل الهروب منها ببراعته، دون الاستفادة من تدخل خارق. هذا ما يجعل القصص تبدو معقولة وواقعية، وإن يكن بشكل عابر فقط، مهما تكن الفرضيات الأخرى بشأن الحبكة بعيدة الاحتمال.

قبل قرن، كان الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ/ ٨٦٨-٨٦٩م)، وكان من المعتزلة، رائد الواقعية "الحديثة"، بما فيها قصص اللصوص والمحتالين، لكن قصصه كانت لها حافة فكرية نخبوية بشكل واعٍ؛ كُتِبتْ ضد تيار من الأفكار والأساليب الواردة، وكانت نزعته الطبيعية استفزازية. وقد استخدم فى "**كتاب البخلاء**" دعائم مادية ليبتكر مشهدًا طبيعيًا اجتماعيًا نتيجة التشوهات التى أنتجتها **الأفكار الثابتة** لهذه الشخصيات. يريد بخلاؤه أن يروا، ويرون حقا، الله والعقل والطبيعة يعملون كل شىء لصالحهم وتبرئتهم، ويسخر الجاحظ، من وضع تفوق ضمنى، من التناسق الآلى الذى يكتشفه أشباهُ

المنطقيين- المفكرون الدينيون المتعلمون في طرف من الميزان الفكري، وربات البيوت المدبرات في الطرف الآخر- في كل مكان وكل شيء، بين النظام الأسمى للكون ورغباتهم الخاصة والمواد التي يسقطونها عليها[٩٢]. الحل البارع لورطات البخل التي يقع فيها بخلاؤه يبدو لهم أنه شكل من الخلاص الإلهي، لكن بالنسبة للقارئ من الواضح أن المنطق الذي يفسرون به خبراتهم مختل. ومن الصعب أحيانا أن نعرف السبب بالضبط- رغم كل شيء، ما الخطأ في حساب تكلفة الفاقد في السلع المنزلية أو أعلى استخدام يطرح من كيس ردة؟- مع ذلك نشعر دائما بشعور غير مريح بأن التناسق السردي الذي تترجم إليه هذه الحسابات دليل على منطق مغلوط، وبأن صلابة الدعائم المادية للقصص وخصوصيتها، التي تتقدم كثيرا، خفية. وبعد قرن، في قصص التنوخي، جاء التناسق ليتساوى بالتوازن الطبيعي الحقيقي وبأمان فكري مشترك. إنه عرض ليس للبنى الذهنية المنحرفة بل للبنية الحقيقية للأشياء، فقد تكيف الفكر العلمي مع وسائل الراحة التي جلبها الطب العلمي، ورغم عدم غياب السخرية والشك فإنهما لم يعودا الروح المحركة للقص الطبيعي. صارت الطبيعة -بما فيها الطبيعة غير الإنسانية- مفترضة، اللوحات السردية بدلا من التطريز. وتقدم المواضيع مفاتيح لصواب الأشياء، وليس الخطأ الذي قد تفهمها به العاطفة الإنسانية.

المفاتيح والمغامرات:

قصة المغامرة المعتمدة على الطبيعة بتصويرها الحاد للمشهد الطبيعي، في أبسط أشكالها، مماثلة للقصص الطبية العلمية وقصص الجريمة؛ تتكون من موقف يهدد الحياة كأن يحاصرك ثعبان أو تسقط في حفرة[٩٣]، يهرب راوي السيرة الذاتية منها بقراءة مفاتيح الطبيعة. ويحتوي الباب التاسع من **"الفرج"** للتنوخي، **"من شارف الموت بحيوان مهلك رآه فكف الله ذلك بلطفه ونجاه"**، الذي تنتمي له هذه القصص، على قصص بعيدة الاحتمال لكنها مقبولة، مثل قصة عقاب يلتقط طفلا سقط من قنطرة مرتفعة في النهر- الراوي، قائد، يستكشف طبيعة الأرض بسرعة ويأمر جنوده

بالركض وراء العقاب، حيث أسقط الطائر الطفل، الذى يستعاد ويجرى له تنفس صناعى، حكايات طبيعية جدا، بها عناصر شبه خارقة، مثل سبع أسود، يدعوه أتباعه من تحت الأرض، فيرعب مجموعة من قاطعى القصب، وقصص غير محتملة بحل منطقى، مثل السيرة الذاتية لامرأة مصرية لتفسر إنجابها لولد دون زواج، تدعى أن تمساحا اغتصبها فى شبابها[٩٤]. (وكما يكتشف محدث التنوخى، الذى سأل المرأة بنفسه، حكايتها الملفقة عن "مغارة التماسيح" ونجاتها منها ليست إلا جزءاً من القصة).

- مثل قصة السيرة الذاتية الطبية، قصة المغامرة المعتمدة على الطبيعة مشوقة؛ لأن القراء يعانون من المخاوف التى يعانى منها الراوى وليست هناك شخصية كلية المعرفة قريبة لتأتى للإنقاذ. مرة أخرى، يمكن التغاضى عن التفاوت فى الحل بالإثارة فى الوصول إلى بر الأمان مع البطل أو البطلة. لكن الحكاية العلمية عن الهلع تمثل خطوة أبعد فى مسار التعقيد الأدبى، وتأتى نتيجة قصة المغامرة المعتمدة على الطبيعة بخصائصها فى المشهد الطبيعى ونتيجة للقصة البوليسية. فى حكاية الرعب يظهر ما يبدو أنه عنصر جديد فى القص العربى؛ الحبكة القوية المستمرة التى ينشأ فيها موقف بشكل طبيعى من موقف آخر. هنا الزخم الهائل للحبكة، وفيه يتخلص البطل من موقف خطر بشكل غريب بقراءة المفاتيح ليقع على الفور فى موقف آخر، مما يجعلنا نعلق التكذيب. الأساس، بالطبع، غير منطقى: غيلان الفلكلور وأشباحه، التى تأخذ شكلا منطقيًا أو شبه منطقى بوصفها نزوات نفسية على غرار البطل فقط، وقد تعرِّض القارئ للفزع. وأشهر مثال على هذه القصص مثال ابنة قاضى الرملة سارقة القبر،[٩٥] التى تتخفى فى صورة حيوان لتقوم بهجمات رهيبة، ويثير الراوى دهشتها ويشوهها. قارئًا المفاتيح المحيرة التى شاهدها على ضوء القمر، يتتبعها إلى بيتها ويبتز أباها ليزوجها له. وتحاول فى النهاية أن تقتله فيهرب. يقدم الحافز وراء القصة اعترافُ الصبية بلذة "لا سبب لها" بمغامراتها الليلية واشمئزازها من زوج أخرق قطع يدها اليمنى[٩٦] وبتر حريتها المحظورة. وتقدم تلاعب أمها بأبيها دراما إضافية، وكان حريصا بوصفه قاضيا على مكانته الاجتماعية ويناور لإخفاء جرائم ابنته[٩٧]. يكسب البطل الطليق

حياة سهلة وإشباعا جنسيا مقابل أن يسجن مع زوجته فى منزل حميه. يوضحه المشهد الأخير وقد استيقظ (حرفيا) من حياة التراخى وزوجته تحاول قطع عنقه وهو نائم، وهى باركة على صدره، لأنها بيد واحدة. مرة أخرى تمكنه براعته من استغلال الفرص القليلة التى يقدمها الموقف؛ ينخرط الاثنان فى مبارزة نفسية ويفر بحياته وعروس. لكن فى هذه القصص مالت الدراسات الحديثة حتى وقت قريب جدا إلى التركيز على عناصر الفلكلور أكثر من التركيز على دقة الملاحظة السيكولوجية التى هى العنصر الفعال فى روايتها[٩٨].

الخلاصة :

ما فعلته الملاحظة العلمية للأدب العربى فى القرن العاشر- أو لبعضه- يبدو شبيها جدا بما فعلته لبعض الأجناس الأدبية فى القصص الغربية الحديثة، رغم إن التأثيرات كانت أقل متانة. ابتكرت حكايات الطب العلمى والقصص البوليسية وقصص المغامرات الحسية معجزات علمانية إلى جانب المعجزات الخارقة القديمة، جلبت الحكايات العلمية عن الرعب فلكلوراً غير دينى إلى الأدب الجدير بالتقدير، وابتكرت وشرعت شهية للإثارة والتشويق. وقد قوى هذا فن الحبكة وزادها حدة، ولأن الشخصيات الدنيا، والمارقين وغير الأسوياء، والعبيد، والنساء، وحتى الأطفال أحيانًا والحيوانات، كانوا ممثلين أساسيين فى الحبكات الحسية، فقد ساعد هذا أيضًا على توسيع قاعدة الوصف السلوكى[٩٩]. لكنها، فى الوقت ذاته، وفى ظل ظهور النزعة الطبيعية- تبقى، قبل الجاحظ بقرن، تقنية أدبية حديثة ورفيعة، وبالضرورة الاختيار الوحيدة للقاص- قدمت تيارا لغرائز قديمة، أسطورية وغير منطقية. وقد تم استيعاب الحافة الفكرية للنزعة المنطقية وتخفيف حدتها، وانطلقت إمكانياتها الخيالية.

لم يكن هذا على ما يبدو أكثر من فصل فى القص العربى، أو ربما فشلت الدراسات الحديثة فى التعرف على مركب الأفكار التى يجسدها فى إيجاز خادع ولغة بسيطة، وعليها أن تتبع مفاتيحه حين تظهر فى سياقات أخرى وهيئة جديدة.

الهوامش

(١) عن حركة الترجمة، انظر: Gutas (2000), pp. 225-31 and Gutas (1998)؛ وانظر: أيضا الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(٢) انظر: Savage-Smith (2000), p. 452.

(٣) يقترح سافاج سميث، المصدر السابق، أن أطباء البلاط من المسيحيين/ المترجمين أغلقوا الطريق أمام تبنى التقاليد الطبية الأخرى المعروفة (الهندية والإيرانية). عن الطب الهندى فى بلاط هارون الرشيد فى القرن الثانى/ الثامن، انظر: Jacquart and Micheau (1996), p. 238.

(٤) يقدم Meyerhof (1926), pp. 713-20 قائمة المترجم البارز حنين بن إسحاق العبادى (١٩٢-٢٦٠/ ٨٠٨-٨٧٣) لمن ترجم لهم جالينيوس، ويلاحظ أنه كان من بينهم "تجار بارزون كلهم تقريبا مسلمون". رغم احتمال معرفة المترجمين بالأدب اليونانى، "يبدو أن القليل جدا من نصوص الأدب اليونانى التى تتناول الشعر أو الدراما قد ترجمت"، Leaman (1998), p. 257.

(٥) ابن قتيبة، "أدب الكاتب"، ص ١-٥، Lecomte (1957), pp. 49-54.

(٦) ابن قتيبة، "المعارف"، ص ٣ .

(٧) Lecomte (1965), pp. 439-41؛ وانظر أيضا: Montgomery (2004), pp. 36-40.

(٨) يعتقد Lecomte (1965), p. 441 أنه كان هو نفسه كاتبا فى فترة مبكرة من حياته. ويقترح فى ص ٩٠ أن أعماله التعليمية للموظفين bureaucrats ألفت بالترتيب التالى: "أدب الكاتب"، بعد ٢٣٦/ ٨٥٠ بقليل؛ "عيون الأخبار"، "المعارف"، النسخة الأولى قبل ٢٥٢/ ٨٦٦، النسخة الثانية بين ٢٦٦/ ٨٧٩ و ٢٧٦/ ٨٨٩ .

(٩) ابن قتيبة، "عيون الأخبار"، الجزء ١، ص ii، ترجمة Gutas (1998), p. 159. ثمة بيلوجرافيا للدراسات التى تتناول اهتمام ابن قتيبة بالكتاب المقدس فى Bray (2003).

(١٠) ابن قتيبة، "أدب الكاتب"، ص ٥-٦ . يصف التعبير القرآنى ما وهبه الله لداود.

(11) Lecomte (1965), p. 441.

(١٢) ابن قتيبة، "المعارف"، ص ٣-٦، و"أدب الكاتب"، ص ١٢ (انظر: Lecomte (1957), pp. 57, 60-1)، و"عيون الأخبار"، الجزء الأول، ص i-ii، ترجمة Horovitz (1930), pp. 1735.

(١٣) لذا اعتمد Sourdel (1959-60) عليها بكثافة فى تاريخه عن الوزراء العباسيين.

(١٤) التنوخى، "الفرج"، الجزء الأول، ص ٩-١٠ (تصدير المحقق)، ص ٥٢-٥٣ (تصدير المؤلف).

(١٥) يحتوى الباب الثانى أيضا على أدعية ومواعظ... إلخ.

(١٦) عن البويهيين، انظر: الفصل ٥، هامش ٤٠ .

(١٧) أهم ممثل فكرى لرد الفعل المعادى للمعتزلة الأشعرى (ت: ٣٢٤/ ٩٣٦)، الذى كان قد تدرب كمفكر من المعتزلة، انظر: الفصل ٥، ص ١٨٤، وهامش ١٦٣ من هذا الكتاب.

(١٨) لمناقشة رائعة عن العدل فى فكر المعتزلة، انظر: Gimaret (1993), pp. 189-91.

(١٩) عن اعتزال التنوخى وإشاراته إلى مفهوم الرحمة فى الباب الأول من "الفرج"، انظر: Bray (2004) (a).عن الطرق التى قد يتحد بها مذهب المعتزلة "بوصفه تقنية فكرية" مع مجموعة من المعتقدات والمواقف، انظر: Cook (2000), p. 195.وعن النعمة فى مذهب المعتزلة فى البصرة، انظر: Gardet (1965), p. 570.

(٢٠) هناك عدد قليل من المعجزات الحديثة وقليل جدا من كائنات خارقة supernatural beings فى "الفرج". لكن أحلام النبى وعائلته تلعب دورا .

(٢١) "The Table Talk of a Mesopotamian Judge" فى ترجمة مرجليوث، Margolioth (1922 and 1929-32)؛ ويمكن أن تكون الترجمة الأكثر دقة "The Cream of Conversation"

(٢٢) عن الترتيب الزمنى لأعمال التنوخى، انظر: الشالجى، مقدمة المحقق للتنوخى، "الفرج"، الجزء الأول، ص ١٤ .

(٢٣) ناقش Hamori (1998) القضية فيما يتعلق ببعض الحكايات السياسية للتنوخى؛ انظر أيضا: Hamori (1990), p. 75.

(٢٤) يترجم Meyerhof (1935) ثلاثا وثلاثين من ملاحظات حالات الرازى ويعلق عليها مأخوذة من قسم من كتابه "الحاوى فى الطب" ويعتمد على رسالة أبقراط "On Epidemics".

(٢٥) انظر: Bürgel (1976), p. 52, note 8 and Levey, trans. (1967). ثمة مصدر مبكر لهذه القصة، لا يوجد الآن إلا فى مقتطفات فى أعمال تالية، كان كتاب حنين بن إسحاق العبادى (انظر: هامش ٤)، "كتاب نوادر الفلاسفة والحكماء وآداب المعلمين القدماء"، مجموعة من الحكايات عن الفلاسفة والحكماء القدماء "تعتمد على مجموعة بيزنطية مماثلة و[تحتوى] على مادة قديمة جدا"، Strohmaier (1971), p. 580.

(٢٦) انظر: الفصل ٥، هامش ١١٣ . عن حيوات آل بختيشوع المسيحيين النسطوريين وأساطيرهم، وكانوا فى عصر التنوخى فى جيلهم السادس أطباء للبلاط وكان لا يخدمون الخلفاء فقط، بل والحكام البويهيين أيضا: انظر: Le Coz (2004), pp. 103-126.

(27) Bürgel (1976), p. 48.

(٢٨) عن هذه الأنماط من العلاج، انظر: Savage-Smith (1996) and (2000). يعتبر Bürgel (1976) الطب النبوى رد فعل تقليدى متأخر نسبيا على نجاح الطب العلمى (الإسلامى اليونانى)، جاء نتيجة الشكوك الدينية بشأن اللجوء إلى الطب. ويرى Hawting (1989), p. 134 أن هذه المشاعر ظهرت مبكرا. ويرى سفاج سميث أن الظهور الرسمى للطب النبوى جاء فى القرن الثالث/ التاسع.

(٢٩) اقتبسها ابن الجوزى (ت: ٥٩٧/ ١٢٠١) فى تاريخه، "المنتظم"، الجزء ١٤، ص ١٥١-١٥٢، تحت سنة ٣٥٢/ ٩٦٣، من محدث مباشر من ابن التنوخى، الذى يقتبسها من التنوخى دون تسمية مصدر مكتوب. ويرى محقق التنوخى، الشالجى، أنها تنتمى إلى مجلد من المجلدات المفقودة من "نشوار"، ويضعها فى "نشوار"، الجزء ٤، ص ٢٤٠-٢٤١ .

(٣٠) التنوخى، "نشوار"، الجزء الرابع، ص ٢٤٠ .

(٣١) ترجمة Bürgel (1976), p. 55، من البخارى (ت: ٢٥٦/ ٨٧٠)، "الصحيح"، كتاب المرضى، الباب الأول؛ وتوجد نسخ متنوعة منه فى أرقام ٥٤٥، ٥٥١، ٥٧١، فى "الصحيح"، ترجمة Khan (1979).

(٣٢) العذاب الذى يتعرض له المذنبون فى القبر وهم فى انتظار الحكم النهائى، انظر: Wensinck and Tritton (1960).

(33) Bürgel (1976), p. 55.

(٣٤) البخارى، "الصحيح"، ترجمة Khan (1979)، كتاب المرضى، رقم ٥٧٥ .

(٣٥) انظر: الشالجى هامش ١، فى التنوخى، "الفرج"، الجزء ٤، ص ٢١٥ .

(٣٦) عن المهلبى، انظر: الفصل ٥، ص ١٦٢ وهامش ٤٦؛ وعن ابن المرزبان، انظر: هامش ١ للشالجى فى التنوخى، "الفرج"، ص ١٠٦.

(٣٧) التنوخى، "نشوار"، الجزء ٣، ص ٢٣٣-٢٣٥ و"الفرج"، الجزء ٤، ص ٢١٥-٢١٧ . يترجم Margoliouth (1932), pp. 199-200 الفقرات التمهيدية لكنه يسقط القصة نفسها باعتبارها "غير ملائمة" (ترجمة موجهة للأسر). الترجمة السابقة للقصة والمقدمة لى.

(٣٨) أراد أن يتأكد من عدم وجود خدعة فى الأمر. قارن Savage-Smith (1996), pp. 937-8: يصف الرازى المحتالين المتنوعين الذين، على سبيل المثال، "يغرسون دودا ينمو فى الجبن فى الأذن أو فى جذور الأسنان ثم يخرجونها"، وربما كان لبعض خدعهم نتائج خطيرة أو مميتة.

(٣٩) عن "الخداع المفيد" عند جالينيوس، انظر: Levey, trans. (1967), p. 90، وعن الكتب الأساسية عن التعامل مع المريض، انظر: Bürgel (1967).

(٤٠) التنوخى، "الفرج"، الجزء ٤، ص ٢٠١ .

(٤١) التنوخى، "الفرج"، Oxford, Bodleian Library, MS Pococke, 64, f. 66a and Paris, Bibliothèque Nationale, MS BN arabe 3483, f. 205a. وهذه القراءة تختلف عن قراءة الشالجى: "فاستدعى والده طبيبا حاذقا".

(٤٢) يسبب الشبث القيء، عن خصائصه الطبية العامة، انظر: Dietrich (1997), pp. 431-2 و"الأقرباذين" للفيلسوف والعالم الكندى (ت: ٢٥٠/ ٨٦٥ تقريبا)، ترجمة Levey (1966), p. 292, no. 166.

(٤٣) التنوخى، "الفرج"، الجزء ٤، ص ٢٠٣؛ التعبير صدى لعنوان الكتاب.

(٤٤) التنوخى، "الفرج"، الجزء ٤، ص ٢٢٣-٢٢٦ .

(٤٥) تناول السم إثم يستوجب العقاب- ربما الأزلى- فى الجحيم، طبقا لحديث يتم الاستشهاد به بصور مختلفة فى كتاب الطب فى البخارى، "صحيح"، والترمذى (٢٠٦-٢٧٩/ ٨٢١-٨٩٢)، "الجامع". عن الأخير، انظر: هامش ٥٧ فى هذا الفصل.

(٤٦) التنوخى، "الفرج"، الجزء ٤، ص ١٩٩-٢٠٠ .

(٤٧) ابن أبى أصيبعة، "عيون الأنباء"، ص ٤١٧-٤١٩ .

(٤٨) توضح إميلى سفاج سميث لى أنه يوجد فى مخطوط ٩٠٠ تاريخ حالة أخرى للرازى من أنواع مختلفة غير تلك التى ترجمها مايرهوف Meyerhof (1935) فى عمل يشار إليه عادة بعنوان "كتاب التجارب"، لكن على عكس تلك التى رواها التنوخى لا يحتمل أن تقدم أى تلميحات عنه للسيرة أو لسيرة زائفة، انظر: Alvarez-Millan (2000).

(٤٩) التنوخى، "نشوار"، الجزء ٢، ص ٢٨٧-٢٨٩، ترجمة Margoliouth (1922), pp. 256-8، و"الفرج"، الجزء ٤، ص ١٩٦-١٩٨,

(٥٠) على سبيل المثال، التنوخى، "نشوار"، الجزء ٣، ص ١٦١-١٦٣، ترجمة Margoliouth (1932), pp. 49-50، و"الفرج"، الجزء ٤، ص ٢١٠-٢١٢؛ "نشوار"، الجزء ٣، ص ١٦٤-١٦٥، ترجمة Margoliouth (1932), pp. 50-1، و"الفرج"، الجزء ٤، ص ٢١٣-٢١٤ .

(٥١) Bürgel (1976), p. 55، مقتبسا من البخارى، "صحيح"، كتاب الطب، الحديث الأول فى الباب الافتتاحى.

(٥٢) لا يحتوى مسلم (٢٠٢-٢٦٢/ ٨١٧-٨٧٤ تقريبا)، أو "صحيح البخارى"، أو النسائى (٢١٥-٣٠٣/ ٨٢٩-٩١٥)، "سنن"، فصلا عن الطب. الحديث "ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء" يتصدر أبواب الطب فى "سنن" أبى داود (٢٠٢-٢٧٥/ ٨١٧-٨٨٨)، و"سنن" ابن ماجه، ويستشهد به الترمذى، "جامع"، فى باب الطب. عن هذه المجموعات، انظر: هامش ٥٧ من هذا الفصل.

(٥٣) التنوخى، "الفرج"، الجزء ٤، ص ٣٠٦-٣٠٧ .

(٥٤) المصدر السابق، ص ٢٢٢ . للمصطلح استخدامات مختلفة، لكن هذا هو ما يوصف هنا.

(٥٥) التنوخى، "نشوار"، الجزء ٣، ص ١٤٩، ١٥١، ترجمة Margoliouth (1931), pp. 578 and 579. قارن Savage-Smith (1996), p. 954: "كانت كتابات الأطباء ذوى التعليم الرفيع لا تخلو من إيمان بسحر التعاطف، يسجل الرازى ارتداء رداء غير مغسول أو به عرق ارتدته امرأة حامل لشفاء نوع معين من الحمى".

(٥٦) التنوخي، "نشوار"، الجزء ٢، ص ٣٢٧، الشالجي، هامش ١ .

(٥٧) وأيضــا سنن أبى داود وجامع الترمذى وسنن ابن مـاجة، قـد تقارن مـواقف المحدثين الأوائل بشـأن استخدام التلاوات العلاجية فى طبعات شاملة لما اعتبر بعد ذلك "الكتب الستة" المعتمدة لأحاديث جمعت فى القرن الثالث/ التاسع مثل "موسـوعة الحديث الشريف" (١٩٩٩). ويصعب أحيانا تجنب الكلمة التقليدية "تعويذة" للإشارة إلى مثل هذه الممارسات؛ عن المحاذير، انظر: Savage-Smith (2004), pp. xxii-xxiii. عن التـعويذات والسـحر الحـقيـقى، شـاملة الاسـتـعـانة بالأرواح، انظر: وصف لأحـد مـعاصـرى التنوخى، ابن النديم (أواخـر القرن الرابع/ العاشـر) فى "الفـهرسـت"، مـقـتـبس فى Dols (1992), pp. 264-6.

(٥٨) التنوخي، "نشوار"، الجزء ٣، ص ٢٠٢، ترجمة Margoliouth (1932), p. 185.

(٥٩) التنوخي، "نشوار"، الجزء ٣، ص ٣٧ (لم يترجمها مرجليوث). وأشكر إميلى سافاج سميث لأنها شرحت لى كيف يفترض أن يعمل الاختبار.

(٦٠) انظر: Schacht (2000), pp. 857-9.

(٦١) انظر: Bray (1998) (b), pp. 12-15 and Bray (2004) (b).

(٦٢) انظر: هامش ١٩ .

(٦٣) ابن القيم الجوزية، "الطب النبوى "Medicine of the Prophet، ترجمة Johnstone (1998), pp. 9-11.

(٦٤) عن خصـائص بدايات الطب النبوى، انظر: Perho (1995), pp. 42-9, 56-8, 63. يضـع فيرو ظهور نظريات جلية تماما عن الطب النبوى المتقبل receptive للممارسة الطبية اليونانية الإسلامية فى القرن السـابع/ الثالث عشر إلى القرن الثامن/ الرابع عشر. ومع ذلك هناك تضـارب فى هذا التقبل: "افترض الطب النبوى وضـعا دينيا وفلسـفيا يتمثل فى أن تأكيد المعرفة لا يحدث إلا عن طريق الوحى وليس عن طريق جالينيوس... أو ابن سينا"، Savage-Smith (1996), p. 930.

(٦٥) انظر: Valet (1968), part 2, Bell (1979) and Leder (1984).

(٦٦) التنوخي، "نشوار"، الجزء ٢، ص ٢٨٩ .

(٦٧) من أمثلة المقاربات الخاصة الصارمة مقاربة Cook (2000)، الذى يحذف كتابة خيالية واستخدامات "عادية" للحديث من مناقشته للكيفية التى تطورت بها وصية "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" بوصفها فكرة دينية وسياسية.

(٦٨) انظر: Bray (1999).

(٦٩) انظر: Jacobi (1998).

(٧٠) ابن المعتز، "فصول التماثيل"، ص ٢٦-٢٧ .

(٧١) المصدر السابق، ص ٣٠، ٣٢-٣٣ .

(٧٢) المصدر السابق، ص ٥٣، ١٥٥ .

(٧٣) المصدر السابق، ص ١٤٦-١٤٨، ١٥٢ .

(٧٤) المصدر السابق، ص ١٥٠ .

(٧٥) المصدر السابق، ص ٨٠-٨٧، ٩٢-٩٣، ١٠٦-١٠٨، ١١٩-١٢١، ١٢٨، ١٥٥، ١٦٣-١٦٤: المعلومات من حنين: ص ٨٠، ٨٢، ٨٣ .

(٧٦) المصدر السابق، ص ١٥٦-١٥٩ .

(٧٧) المصدر السابق، ص ١٥٩-١٦٦، ١٩٩، ٢٠١-٢١٣، ٢٢٩-٢٣٢ .

(78) Drory (2000), p. 4.

(٧٩) ابن المعتز، "فصول التماثيل"، ص ٦٧ .

(٨٠) التنوخى، "نشوار"، الجزء ١، ص ٧-١١، ترجمة Margoliouth (1922), pp. 4-7.

(81) Todorov (1971), chapter 3.

(٨٢) تعالج (b) and (a) (1988) Malti-Douglas مصادر تالية غير التنوخى، وبشكل أساسى "كتاب الأذكياء" لابن الجوزى (٥١١-٥٩٧/ ١١١٦-١٢٠١ تقريبا)، رغم إنها تقارن أيضا فى (١٩٨٨) (a) اثنتين من قصص ابن الجوزى بأصليهما فى "الفرج" للتنوخى.

(83(Malti-Douglas (1988) (a), p. 108.

(84) Malti-Douglas (1988) (b), p. 88-9.

(٨٥) انظر: Fahd (1965), (1986).

(٨٦) انظر: Bray (1998) (a).

(87) Müller (1994).

(٨٨) التنوخى، "الفرج"، الجزء ٤، ص ٢٤٤-٢٤٧ . فى "الفرج"، الجزء ٤، ص ٢٥١-٢٥٥، اللصوص هم الذين يشرحون طريقتهم البارعة فى العمل، إنهم جزء من جماعة يسيطر عليهم رئيسها من سجن ويشفق على ضحاياهم.

(٨٩) Malti-Douglas (1988) (a), pp. 118-19, 123-5: القصة التى تناقش قصة التنوخى، "الفرج"، الجزء ٤، ص ٢٥٦-٢٥٨ .

(٩٠) التنوخى، "الفرج"، الجزء ٤، ص ٢٣٨-٢٤٠ . يستشهد قاطع طريق محب للأدب بمناظرة مماثلة من "كتاب اللصوص" للجاحظ، وهو من الكتب المفقودة: يستحق التجار أن يُسرَقوا إذا لم يدفعوا الزكاة، "الفرج"، الجزء ٤، ص ٢٣٢ .

(٩١) التنوخي، "الفرج"، الجزء ٤، ص ٢٦٤-٢٦٧ . تخطيط هذه القصة أو قصة مرتبطة بها يستعيره، ويحرفه بشكل غريب في النصف الثاني من "المقامة الأسدية"، حيث الرامي البارع بشكل استثنائي هو الذي يأتي لإنقاذ قافلة سرقت ويتبين أن قاتلا لا دافع له هو الذي يبدأ، بعد إبهار المسافرين بجماله ومنحهم إحساسا زائفا بالأمان، في قتلهم واحدا واحدا، تحقيق محمد عبده (١٨٨٩/ ١٩٧٣)، ص ٣٢-٣٦ .

(٩٢) الجاحظ، "البخلاء"، ترجمة Serjeant (1997). ويجب ملاحظة أن ترجمة سيرجينت تنقل فقط الخاصية الوصفية للأصل ولا تقدم للقارئ الإنجليزي أي معالم فكرية لعمل بارع jeu d'esprit ينم عن ثقافة عالية على حساب عقلانية ساذجة.

(٩٣) التنوخي، "الفرج"، الجزء ٤، ص ١٨٠، ١٦٢-١٦٥ .

(٩٤) التنوخي، "الفرج"، الجزء ٤، ص ١٦٦-١٦٧ (انظر: Bray, 1998, a, pp. 87-8)، المصدر نفسه ص ١٥٢، ص ١٦٨-١٦٩ .

(٩٥) التنوخي، "نشوار"، الجزء ٣، ص ٢٣٦-٢٤٣ و"الفرج"، الجزء ٢، ص ٣٧٨-٣٨٥، ترجمة Margoliouth (1932), pp. 200-205؛ للمناقشة ومزيد من البيلوجرافيا، انظر: Hamori (1990).

(٩٦) حد السرقة الذي طبقه البطل الراوي بغير دراية، معتقدا أنها دب أو ذئب على وشك أن يهاجمه. حركه جمال يدها المقطوعة حين انتزع الكف من الآلة الحديد، التي كانت تستخدمها لنبش القبور، ويقع في حبها حين تستدعي إلى مجلس أبيها ويراها للمرة الأولى في صورتها الآدمية.

(٩٧) بعد كي اليد بزيت مغلي، اتفقت الأم والابنة على التظاهر بأنها أصيبت بخراج وقطعت يدها طبيا، وهي عملية من غير المرجح أن يقوم بها جراح في ذلك العصر، كما علمت من إميلي سافاج سميث ولورانس كونراد.

(٩٨) عن مقاربة تحلل بدلا من ذلك "المحاكاة السيكولوجية للنظام الأسمى" في أعمال التنوخي والطريقة التي "تتحول" بها العناصر الخيالية "إلى ما يكافئها في الحياة اليومية"، انظر: Hamori (2004), pp. 206-208, 215. وفي المقابل، عن تناول ساخر للعناصر الفلكلورية في حكاية التنوخي عن ابنة القاضي، انظر: ابن ناقيا (٤١٠-٤٨٥/ ١٠٢٠-١٠٩٢)، "مقامات"، رقم ٢، "النباشية"، ص ٧١-٧٤، التي تلعب على موتيفة الهمذاني حول الخطيب المارق (انظر: الفصل الخامس من هذا الكتاب، ص ١٦٩، ١٨٧-١٩٤). تقع عين راوي ابن ناقيا صدفة في الليل على مخلوق يشبه الحيوان يسير (مثل ابنة القاضي) على أربع، يرتدي جلدا ويلبس كفين من الحديد. يتتبعه إلى المقابر حيث (مرة أخرى مثل ابنة القاضي) يحفر جثة دفنت حديثا ويسرق الكفن. مندهشا بما رأى في الليل يبدأ يخطب عن زوال الدنيا ويوم الحساب. يتتبعه الراوي ويوبخه: إنه البطل الوضيع في مقامات ابن ناقيا، اليشكري، الذي يزعم أنه يلبي الوصية النبوية "اطلبوا الرزق في خبايا الأرض" (يحض الحديث في الحقيقة على زراعة الأرض).

(٩٩) الأمثلة هي قصة الطحان، ومساعده الضخم وأكل لحوم البشر الذي يخزن الضحايا الأحياء في كهف بينما يمرح مع عشيقته المختطفة، وقصة القرّاد وزوجته والقرد، الذي يرشو الراوي ليصمت بينما يزني مع زوجته، وقصة الشاب المخنث الذي يقضي الليل، موبخا من رفاقه، أعزل في بقعة منعزلة حيث يكتشف في البداية قردا مهجورا، ثم سيدته، التي تنجو من خاطفها، التنوخي، الفرج"، الجزء ٤، ص ٢٥٩-٢٦٣، ص ١٤٦-١٤٧، و"الفرج"، الجزء ٣، ص ٤٠٦-٤٠٨ .

المراجع

'Abduh, Muḥammad (ed.) (1889/1973), al-Hamadhānī, *al-Maqāmāt*, Cairo and Beirut, 7th reprinting.

Alvarez-Millan, Cristina (2000), 'Practice versus Theory: Tenth-Century Case Histories from the Islamic Middle East', *Social History of Medicine* 13, pp. 293–306.

Bell, Joseph Norment (1979), *Love Theory in Later Ḥanbalite Islam*, Albany.

Bosworth, C. E., C. Issawi *et al.* (eds) (1989), *The Islamic World from Classical to Modern Times. Essays in Honor of Bernard Lewis*, Princeton.

Bray, Julia Ashtiany (1998) (a), 'Figures in a landscape: the inhabitants of the Silver Village', in Leder (ed.) (1998), pp. 79–93.

——(1998) (b) '*Isnāds* and Models of Heroes: Abū Zubayd al-Ṭā'ī, Tanūkhī's Sundered Lovers and Abū'l-'Anbas al-Ṣaymarī', *Arabic and Middle Eastern Literatures* 1, pp. 7–30.

——(1999) 'Third and Fourth Century Bleeding Poetry', *Arabic and Middle Eastern Literatures* 2, pp. 75–92.

Bray, Julia (2003), 'Lists and Memory: Ibn Qutayba and Muḥammad b. Ḥabīb', in Daftary and Meri (eds) (2003), pp. 210–31.

——(2004) (a), 'Practical Mu'tazilism: the case of al-Tanūkhī', in Montgomery (ed.) (2004), pp. 109–24.

——(2004) (b), 'Verbs and Voices', in Hoyland and Kennedy (eds) (2004), pp. 170–85.

al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*: *see* Khan ed. and trans. (1979).

——: *see also Mawsū'at al-Ḥadīth al-Sharīf.*

Bürgel, J. Christoph (1967), '*Adab* and *i'tidāl* in al-Ruhāwī's *Adab al-Ṭabīb*', *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 117, pp. 90-102.

—— (1976), 'Secular and Religious Features of Medieval Arabic Medicine', in Leslie (ed.) (1976), pp. 44-62.

Chraïbi, Aboubakr (ed) (2004), *Les Mille et Une Nuits en partage*, Paris.

Cook, Michael (2000), *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge.

Daftary, Farhad and Josef W. Meri (eds) (2003), *Culture and Memory in Medieval Islam. Essays in Honour of Wilferd Madelung*, London.

Dietrich, A. (1997), 'Shibiththth', *Encyclopaedia of Islam*, IX, pp. 431-2.

Dols, Michael W., Diane E. Immisch (ed.) (1992), *Majnūn: the madman in medieval Islamic society*, Oxford.

Drory, Rina (2000), *Models and Contacts. Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture*, Leiden, Boston and Cologne.

Encyclopedia of Arabic Literature, Meisami, Julie Scott and Paul Starkey (eds), London and New York, 1998. (= *EncArLit*).

The Encylopaedia of Islam, Second Edition, H. A. R. Gibb *et al.*(eds), Leiden 1960-2002. (= *Encylopaedia of Islam*).

Fahd, T. (1965), 'Firāsa', *Encyclopaedia of Islam*, II, pp. 916-17.

——(1986), 'Ḳiyāfa', *Encyclopaedia of Islam*, V, pp. 234-5.

Gardet, Louis (1965), 'Al-Djubbā'ī', *Encyclopaedia of Islam*, II, pp. 569-70.

Gimaret, D. (1993), 'Mu'tazila', *Encyclopaedia of Islam*, VII, pp. 783-93.

Gutas, Dmitri (1998), *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and early 'Abbāsid society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, London and New York.

— (2000), 'Tardjama. 2. Translations from Greek and Syriac', *Encyclopaedia of Islam*, X, pp. 225-31.

al-Hamadhānī, *al-Maqāmāt*: *see* 'Abduh (ed.).

Hamori, Andras (1990), 'Folklore in Tanūkhī: The Collector of Ramlah', *Studia Islamica*, 71, pp. 65-75.

——(1998) 'Tinkering with the text: two variously related stories in the *Faraj ba'd al-shidda*', in Leder (ed.) (1998), pp. 61-78.

——(2004) 'La maison de l'amour incestueux: une histoire chez al-Tanūkhī et dans les *Mille et Une Nuits*', in Chraïbi (ed.) (2004), pp. 199-215.

Hawting, G. R. (1976), 'The development of the biography of al-Ḥārith ibn Kalada and the relationship between medicine and Islam', in Bosworth, Issawi *et al.* (eds) (1989), pp. 127-40.

Horovitz, Josef, trans. (1930), 'Ibn Quteyba's *'Uyun al-Akhbar*', *Islamic Culture*, 4, pp. 171-84.

Hoyland, Robert G. and Philip F. Kennedy (eds) (2004), *Islamic Reflections Arabic Musings. Studies in Honour of Alan Jones*, Oxford.

Ibn Abī 'Uṣaybi'a, *'Uyūn al-Anbā' fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā'*, Nizār Riḍā (ed.), Beirut n.d.

Ibn al-Jawzī [*Dhamm al-Hawā*]: *see* Leder (1984).

Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam fī Ta'rīkh al-Mulūk wa al-Umam*, Muḥammad and Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā (eds), Beirut 1993.

Ibn al-Mu'tazz, 'Abd Allāh, *Fuṣūl al-Tamāthīl fī Tabāshīr al-Surūr*, Jūrj Qanāzi' and Fahd Abū Khaḍra (eds), Damascus 1410/1989.

Ibn Nāqiyā, *Maqāmāt Ibn Nāqiyā*, Ḥasan 'Abbās (ed.), Alexandria 1988.

Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Medicine of the Prophet*, trans. Johnstone (1998).

Ibn Qutayba: *see also* Lecomte (1957) and (1965) and Montgomery (2004).

——, *Adab al-Kātib*, (ed.) Max Grünert, Leiden 1900.

——, *al-Ma'ārif*, Tharwat 'Ukāsha (ed.), Cairo, 6th impression, 1992.

Ibn Qutayba, *'Uyūn al-Akhbār*, Cairo 1343–47/1925–30.
Jacobi, R. (1998), 'Ibn al-Mu'tazz', *EncArLit*, I, pp. 354–5.
Jacquart, Danielle and Françoise Micheau (1996), *La médecine arabe et l'Occident médiéval*, Paris.
al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-Bukhalā'*, A. al-'Awāmirī and 'A. al-Jārim (eds), Beirut, 1991, trans. Serjeant (1997).
Johnstone, Penelope, trans. (1998), Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Medicine of the Prophet*, Cambridge.
Khan, M. M., trans. (1979), *The Translation of the Meaning of Sahih al-Bukhari*, Lahore.
al-Kindī: *see* Levey, trans. (1966).
Leaman, O. (1998), 'Greek literature', *EncArLit*, I, pp. 257–8.
Lecomte, Gérard (1957), 'L'Introduction du *Kitāb adab al-kātib* d'Ibn Qutayba', *Mélanges Louis Massignon*, III, Damascus, pp. 45–64.
——(1965) *Ibn Qutayba (mort en 276/899). L'homme, son œuvre, ses idées*, Damascus.
Le Coz, Raymond (2004), *Les Médecins nestoriens au Moyen Âge. Les maîtres des Arabes*, Paris, p. 503.
Leder, Stefan (1984), *Ibn al-Ǧauzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft. Der Traditionalist in gelehrter Überlieferung und originärer Lehre*, Beirut and Wiesbaden.
——(ed.) (1998), *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic literature*, Wiesbaden.
Leslie, Charles (ed.) (1976), *Asian Medical Systems: A Comparative Study*, Berkeley, Los Angeles and London.
Levey, Martin, trans. (1966), *The Medical Formulary or Aqrabadhin of al-Kindi, translated with a study of its materia medica*, Madison.
——trans. (1967), *Medical Ethics of Medieval Islam with special reference to al-Ruhāwī's 'Practical Ethics of the Physician' (Adab al-Ṭabīb)*, Philadelphia: *Transactions of the American Philosophical Society*, NS, volume 57 (iii).
Malti-Douglas, Fedwa (1988) (a), 'Classical Arabic Crime Narratives: Thieves and Thievery in *Adab* Literature', *Journal of Arabic Literature* 19.
——(1988) (b), 'The Classical Arabic Detective', *Arabica* 35, pp. 59–91.
Margoliouth, D. S., trans. (1922), *The Table-Talk of a Mesopotamian Judge*, Part I, London (corresponding to Tanūkhī, *Nishwār*, Shāljī (ed.), vols I and II, with omissions).
——trans. (1929–32), 'The Table-Talk of a Mesopotamian Judge', Parts VIII and II, *Islamic Culture* 3–6 (corresponding to Tanūkhī, *Nishwār*, Shāljī (ed.), vols VIII and III).
Mawsū'at al-Ḥadīth al-Sharīf (= the 'six books' of *ḥadīth*: al-Bukhārī, *al-Ṣaḥīḥ*, Muslim ibn al-Ḥajjāj, *al-Ṣaḥīḥ*, Abū Da'ūd, *al-Sunan*, al-Tirmidhī, *al-Jāmi'*, al-Nasā'ī, *al-Sunan* and Ibn Māja, *al-Sunan*), Ṣāliḥ ibn 'Abd al-'Azīz Āl Shaykh (ed.), Riyadh 1420/1999.
Meyerhof, Max (1926), 'New Light on Ḥunain Ibn Isḥāq and his Period', *Isis* 8, pp. 685–724, reprinted in Meyerhof (1985).
——(1935) 'Thirty-three clinical observations by Razes (*c*.900 AD)', *Isis* 23, pp. 321–72, reprinted in Meyerhof (1985).
——(1985) *Studies in Medieval Arabic Medicine. Theory and Practice*, Penelope Johnstone (ed.), London.
Montgomery, James E. (2004), 'Of Models and Amanuenses: The Remarks on the *Qaṣīda* in Ibn Qutayba's *Kitāb al-Shi'r wa-l-Shu'arā*'', in Hoyland and Kennedy (eds) (2004), pp. 1–47.
——(ed.) (2004), *Occasional Papers of the School of 'Abbasid Studies. Cambridge, 6–10 July 2002*, Leuven.
Müller, Kathrin (1994), *Der Beduine und die Regenwolke. Ein Beitrag zur Erforschung der altarabischen Anekdote*, Munich.

Perho, I. (1995), *The Prophet's medicine. A creation of the Muslim traditionalist scholars*, *Studia Orientalia*, lxxiv (Finnish Oriental Society), Helsinki.
Rashed, Roshdi (ed.) (1996), *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, 3, London and New York.
al-Ruhāwī (Isḥāq ibn 'Alī of Edessa): *see* Bürgel (1967) and Levey, trans. (1967).
Savage-Smith, Emilie (1996), 'Medicine', in Rashed (1996), pp. 903–62.
——(2000), 'Ṭibb', *Encylopaedia of Islam*, X, pp. 452–60.
——, ed. and introd. (2004), *Magic and Divination in Early Islam* (The Formation of the Classical Islamic World, 42) Aldershot and London.
Schacht, J. (2000), 'Umm al-walad', *Encylopaedia of Islam*, X, pp. 857–9.
Serjeant, R. B., trans. (1997), *The Book of Misers. A translation of al-Bukhalā'*, Reading.
Sourdel, Dominique (1959–60), *Le Vizirat 'abbāside de 749 à 936 (132 à 324 de l'hégire*, Damascus.
Strohmaier, G. (1971), 'Ḥunayn b. Isḥāḳ al-'Ibādī', *Encyclopaedia of Islam*, III, pp. 578–81.
al-Tanūkhī, *al-Faraj ba'da al-Shidda*, 'Abbūd al-Shāljī (ed.), Beirut 1978; Oxford, Bodleian Library, MS Pococke 64, and Paris, Bibliothèque Nationale, MS BN arabe 3483.
——*Nishwār al-Muḥāḍara*, 'Abbūd al-Shāljī (ed.), Beirut 1971–3, trans. Margoliouth, D. S. (1922) and (1929–32).
Todorov, Tzvetan (1971), *Poétique de la prose*, Paris.
Vadet, Jean-Claude (1968), *L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, Paris.
Wensinck, A. J. and Tritton, A. S. (1960), ''Adhāb al-ḳabr', *Encyclopaedia of Islam*, I, pp. 186–7.

المحرر فى سطور:

جوليا براي Julia Bray :

درست العربية والفارسية فى أكسفورد، وتدرس فى باريس ٨ - سانت دينس Paris 8- Saint Denis، وسبق لها التدريس فى جامعات مانشستر وإدنبرا وسانت أندروز St Andrws. تحت اسم جوليا أشتيانى Ashtiany، حررت مجلدا فى "تاريخ كمبريدج للأدب العربى Cambridge Hislory of Arabie Lileratule"، ونشرت أعمالاً عن اللغة العربية والأدب العربى فى القرون الوسطى.

المترجم فى سطور:

الشاعر عبد المقصود عبد الكريم

استشارى الطب النفسى والأعصاب

من أعماله:

- **الشعر:**

– أزدحم بالممالك: أصوات، ١٩٨٠.

– يهبط الحلم بصاحبه: هيئة قصور الثقافة، ١٩٩٣، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٧.

– للعبد ديار وراحلة: مكتبة الأسرة، ٢٠٠١.

– يوميات العبد على حافة بئر الأميرة: ٢٠١٢، هيئة الكتاب.

- **الترجمة:**

– فنتازيا الغريزة، د. هـ. لورانس: دار الهلال، ١٩٩٣

– الحكمة والجنون والحماقة، ديفيد روبرت لانج: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦.

– نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر، بشبندر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦. طبعة ثانية، مكتبة الأسرة ٢٠٠٥.

– قصر الضحك، زبجنيف: هيئة قصور الثقافة، ١٩٩٧.

– جاك لاكان وإغواء التحليل النفسى، مجموعة من المؤلفين، إعداد وترجمة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩.

– الرجل البطىء، كوتسى: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة الجوائز، ٢٠٠٧.

- إسطنبول: المدينة والذكريات، أورهان باموق: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة الجوائز، ٢٠٠٨.
- إليزابيث كستلو، كوتسى: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة الجوائز، ٢٠٠٨.
- العار، كوتسى: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة الجوائز، ٢٠٠٩.
- أنا أورهان والى، مختارات من شعر أورهان والى: سلسلة آفاق عالمية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٩.
- القصر الزجاجى، أميتاف جوش: المركز القومى للترجمة، ٢٠٠٩.
- فرويد وبروست ولاكان، مالكولم بوى: المركز القومى للترجمة، ٢٠٠٩.
- أفكار شكسبير، أشياء أخرى فى السماء والأرض، ديفيد بفينجتون: دار آفاق بالتعاون مع المركز القومى للترجمة، ٢٠١٠.
- الجاذبية المميتة، سوزان ليونارد: المركز القومى للترجمة، ٢٠١٠.
- داى، أ. ل. كيندى، سلسلة الجوائز، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠.
- الإعداد والانتحال، جولى ساندرز، المركز القومى للترجمة، ٢٠١٠.
- على ونينو، رواية، قربان سعيد، سلسلة آفاق عالمية، ٢٠١٠.
- فضائح الترجمة، لورانس فينتى، المركز القومى للترجمة، ٢٠١٠.
- الشخصية واضطرابات الشخصية والعنف، تحرير: مارى ماكموران وريتشارد هوارد، المركز القومى للترجمة، ٢٠١٢.

التصحيح اللغوى: **محمود أحمد**
الإشراف الفنى: **حسن كامل**